نموذج ترخيص

أنا الطالب: أحمد خالد علي القهيوي أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية.

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: أحمد خالد علي القهيوي

التوقيع: [signature]

التاريخ: ٢٠١٥/٥/١٧

مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية

إعداد

أحمد خالد علي القهيوي

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

نيسان، ٢٠١٥

مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية

إعداد

أحمد خالد علي القهيوي

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

نيسان، ٢٠١٥

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة / الأطروحة (مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية)، وأجيزت بتاريخ ٢٠١٥/٤/٢٨

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الأستاذ الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفاً أستاذ – فلسفة	....
الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري، عضواً أستاذ – فلسفة	....
الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً أستاذ مشارك – فلسفة	....
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، عضواً أستاذ – فلسفة (متقاعد) جامعة آل البيت	....

الإهداء

إلى:

نبع الحياة ونبضها وأمنها... أبي وأمي أعز الناس، أمد الله في عمرهما.

إلى:

دفء الحياة وعطفها وحنانها، سند الحياة وظلها وعزها... زوجتي الغالية ليندا، التي هي حب الحياة وعطاؤها وأملها.

إلى:

فرح الحياة ونورها... أبنائي: نيبال، بنان، محمد، هاشم.

اليكم جمعياً أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

شكر وتقدير

الحمد لله العلي القدير، الذي أسبغ نعمه ظاهرة وباطنة، وشرح بنوره الصدور، وأقر بفضله العيون.. وبعد أسجد لله العظيم شكراً وحمداً على ما غمرني به من سداد وتوفيق، ما منحني به من صبرٍ وتثبيت، حتى تم إنجاز هذه الأطروحة.

الشكر والتقدير والإعتراف بالفضل والجزاء من الله لأولي العلم وأرباب المعرفة، أتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتي الكرام خاص بالذكر المشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور سلمان البدور الذي أشرف على هذا العمل، والذي ما بخل علي بوقته وعلمه وتوجيهاته وتوصياته، وكان مثالاً للعالم المتواضع، حتى خرجت هذه الأطروحة إلى حيز النور من الدقة والموضوعية، كما أتوجه بالشكر والتقدير للأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري والدكتور محمد خالد الشياب والأستاذ الدكتور عزمي طه السيد على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة.

ولا يفوتني أن أشكر زوجتي الحبيبة ليندا القهيوي التي كانت مرافقاً ومسانداً لي طيلة كتابة هذه الأطروحة، حيث تحملت جزءاً كبيراً من أعباء الحياة، لنتقاسم سوياً ثمرة هذا النجاح، أبنائي: نيبال، بنان، محمد، هاشم، أمل الحياة ونبض الكتابة لأجلهم كانت المثابرة وبين عيونهم تخطيت بأمل.

كما لا يفوتني أن أشكر أخي العزيز الدكتور "محمد اشرف" خالد القهيوي الذي وقف إلى جانبي طوال فترة دراستي.

فهرس المحتويات

مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية

إعداد

أحمد خالد علي القهيوي

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

الملخص

يرجع مفهوم الإمكان إلى معنيين هما: معنى منطقي ذهني، ومعنى واقعي طبيعي، فالمعنى المنطقي يكون في القضايا، فالقضية إما أن تكون مطلقة ، وإما ذات جهة، وإما شرطية. والقضية ذات الجهة منها ما يكون قضية ضرورية، ومنها ما يكون قضية ممكنة، ومنها ما يكون قضية مستحلية.

وهنا يأتي معنى الإمكان الذهني الذي يشكّل وسطاً بين مفهومي الاستحالة والضرورة. فالمشكلة التي أختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول مفهوم الإمكان وطبيعته: هل هو ذهني محض أم هو متحقق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات ؟

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم الإمكان في الفلسفة الإسلامية، ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث اسلوب المنهج التحليلي المقارن. وقد حاول الباحث في هذه الدراسة الإجابة على مجموعة من الأسئلة تدور حول طبيعة الإمكان في الفلسفة الإسلامية عند كل من (الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد).

وقد تناولت هذه الدراسة في البداية التعرف على مفاهيم الإمكان والسببية والقوة عند كل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد من أجل الوقوف على المستويين المعرفي والأنطولوجي عندهم، وتحديد العلاقة بين مفهومي الإمكان والقوة وما العلاقة وارتباطها بمفهوم السببية الذي له أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة وفي نظرية المعرفة، فهي تطرح علاقة الفكر بالواقع والتجربة، والعلم بالحرية، ودور العقل والإنسان في معرفة الواقع وتغييره.

ولقد تم مناقشة مفهوم العدم ودوره في تحديد مفهوم الإمكان، ويبدو أن مفهوم العدم غير مكتسب فهو أساس العلاقة بين مفهومي الزمان والخلق.

كما تم مناقشة ما يترتب على طبيعة الإمكان من قضايامثل مسألة قدم الزمان وقدم العالم وإثبات وجود الله عند كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، علاقة الله (الواجب) بالعالم (الممكن) وأن هذه العلاقة بنيت عند كل من المتكلمين والفلاسفة على نظرتهم إلى أصل السببية بين المحسوسات وفي عالم الطبيعات، ودور مفهوم الإمكان في بنية البناء الأنطولوجي عند الفلاسفة المسلمين.

مقدمة

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تبحث في مفهوم الإمكان عند الفلاسفة المسلمين من حيث معاني الإمكان ومفاهيم السببية والقوة والكون بالقوة والفعل والخلق والوجود والإبداع والاختراع والحدوث والإحداث، وكلها معانٍ ترتبط بدورها أو يرتبط بها مفاهيم الكلّ والجزء والذات والعرض، والبحث فيما يترتب على طبيعة الإمكان من حيث قدم الزمان، وما معنى كون العالم ممكناً، إثبات وجود الله، وإثبات الصفات له أو نفيها عنه ثم صلة الله بالعالم وما يجري فيه.

ولغرض تحقيق أهداف الدراسة، فقد تم تقسيمها إلى تمهيد وأربعة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة. وقد تم في التمهيد إلقاء الضوء على تاريخ فكرة الإمكان. في الفصل الأول من هذه الدراسة تم تناول المصطلحات وتعريف الإمكان ومفهوم السببية ومفهوم القوة ووجهة نظر كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد في ذلك.

وفي الفصل الثاني تم بحث العلاقة بين مفهومي الإمكان والقوة، ودور مفهوم السببية في تحديد هذه العلاقة.

وفي الفصل الثالث تم النظر في مفاهيم الإمكان والعدم، ومناقشة دور مفهوم العدم في تحديد مفهوم الإمكان.

وتناول الفصل الرابع ما يترتب على طبيعة الإمكان من حيث قدم الزمان، وإثبات وجود الله، وعلاقة الله (الواجب) بالعالم (الممكن) وتحديد دور مفهوم الإمكان في بنية البناء الأنطولوجي عند هؤلاء الفلاسفة.

أما الخاتمة فقد اشتملت على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في دراسته.

التمهيد

تاريخ فكرة الإمكان

الإمكان

يعود الفضل لأرسطو على الأرجح في توضيح مفهوم الإمكان، وذلك في أثناء تفسيره لظاهرة الصيرورة (الحدث/ التغيّر)، فهذه الظاهرة تعتبر أهم ما يميز عالمنا، أما أفلاطون فقد أعتبر الوجود الحق، هو وجود المثل المطلقة وحدها، وما عدا ذلك من الوجود فعدم. ولا حقيقة له إلا بقدر ما يقرب من عالم المثل.

الإمكان هو القوة التي ينتقل بها الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويحتاج هذا الإنتقال إلى قابل داخلي، وفاعل يُتمّ الفعل. القابل الداخلي هو القوة المنفعلة الكامنة في الشيء التي بها يتغير عندما ينفعل بآخر. أي هي كما يقول أرسطو: "مبدأ تغير منفعل من شيء آخر من جهة ما هو آخر" ، والفاعل هو "قوة الفعل التي هي مبدأ تغير في آخر بأنه آخر". والقوة فاعلة كانت أو منفعلة لا تنفك عن الشيء، لأن في الشيء قوة على أن يقبل أمراً، وفي الشيء قوة على أن يفعل أمراً ما.وإنكار القوة هو إنكار الإمكان، وإمكان الوجود يرتبط بماهيات الأشياء الثابتة، ولكن إذا كان كل شيء يمكن أن يوجد، فإنه ليس من الضروري أن يوجد، وليس من الضروري ألا يوجد.

وهذه المعاني كلها هي ما عبر عنها أرسطو بالهيولى والصورة، فالهيولى هي الممكن الذهني، والصورة هي الممكن الخارجي وهذه الأخيرة هي ما يطلق عليها الماهية والهوية وينتقل أرسطو تدريجياً من المادة والصورة إلى القوة والفعل، والانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل لا يكون إلا بواسطة كائن موجود بالفعل، فالوجود بالفعل متقدم على الوجود بالقوة منطقياً وزمانياً. كما أن الصورة متقدمة على المادة، وذلك أن الأزلي متقدم بالطبع على ما هو زائل، والانتقال من القوة إلى الفعل يسميها أرسطو حركة والذي عول عليها كثيراً في إثباته للمحرك الأزلي الخالي من الهيولى.

لقد جعل أرسطو مفهوم الإمكان أحد أسس مذهبه الفلسفي: في الطبيعات والمنطقيات والإلهيات.وربطه بمفهوم القوة نظراً لأنه مبدأ الحركة والتغيّر، مركزاً أسس فلسفته على نظرية

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، حققّه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦، ص ٥٨٣.

[2] المصدر السابق، ص ٥٨٤.

[3] مرشان، سالم، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، ط١، بيروت ودمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص٦٧، وانظر: يوسف، كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٣٦، ص٢٢٨.

التبدّل أوالكون والفساد، وهي الحالة التي تنتقل فيها الكائنات من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، مكتسبةً صوراً عدّة وفقاً لإمكاناتها واستعداداتها، فلقد حاول أرسطو أن يلقي بعض الضوء على طبيعة الفعل في حركيته وتطوّره وصيرورته من خلال مفهوم القوة، فرأى أنه: "يقال قوة على ما فيه مبدأ يمكن أن يتغيّر من غيره إلى شيء وينقلب إليه". وفي ذلك يقول أرسطو في التحليلات الأولى: "إن الممكن ليس باضطراري ومتى وضح أنه موجود لم يعرض من ذلك محال"، وانسجاما مع المعنى الوجودي للإمكان وضع أرسطو معناه المنطقي، فعدّه إحدى مقولات الجهة في القضية.

"فالجهة تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام هي: الوجوب أو الضرورة، ثم الإمكان أو الاستحالة. وتنقسم القضية من حيث الجهة إلى أربعة أقسام هي:

- الواجب (ويعني به الضروري) وهو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.
- الممكن باعتبار ما كان وهو الشيء الذي حدث في الماضي، وكان يمكن ألا يحدث، أي لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضي أن يكون قد وجد، وتقتضي ألا يمكن ألا يكون قد وجد.
- الممكن باعتبار ما سيكون، وهو الذي لم يحدث بعد، ولكن من الممكن أن يحدث ذات يوم.
- الممتنع أو المستحيل، وهو الذي لا يمكن أن يكون أبداً" .

الإمكان في الفلسفة الإسلامية

يميز ابن سينا الإمكان من الوجوب بهدف تأكيد وجود المطلق واجب الوجود (الله) على بقية الموجودات مقابل الممكنات والممتنعات: "فلا بد من واجب الوجود"، وذلك لأن "الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود".

ومن الوجهة الأنطولوجية لا يمكن أن يكون عالم بدون واجب الوجود لأنه بحسب ابن سينا هو "الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال" وهنا يبدو الممكن محتاجاً إلى الواجب ويقابله: "إن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال".

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، حققّه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ص ٥٨٥.
[2] المصدر السابق، ص٥٨٩.
[3] **الموسوعة العربية**، المجلد الثالث، العلوم الانسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، دمشق، ١٩٨٤، ص٦١٤.
[4] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦٠، القسم الثالث، ص ٤٠
[5] المصدر السابق، ص٤٠.

ونرى الأفكار نفسها تقريباً عند الفلاسفة والمتكلمين المتأخرين، وهو يغدو عند ابن عربي مرتبطاً بنظام فلسفي جديد. فالإمكان: حقيقة معقولة، وهوعين الممكن من حيث ما هو ممكن. ويندرج هذا المعنى في نظريته في (الإنسان الكامل) الذي يجمع بين الحق والعالم. فحين يظهر بالأسماء الإلهية يكون حقاً، وحين يظهر بحقيقة الإمكان يكون خلقاً. وعلى العموم فإن الممكنات عند ابن عربي مهيأة لقبول الوجود، وهي في حال عدمها تفتقر إلى المرجح.

[١] **الموسوعة العربية**، المجلد الثالث، العلوم الانسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، دمشق، ١٩٨٤، ص٦١٤.

الفصل الأول

المصطلحات

القسم الأول

مفهوم الإمكان

الفصل الأول

المصطلحات

مفهوم الإمكان:

"الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة المأخوذة من حيث هي وهو المسمّى بـ " الإمكان الخاصّ" أو "الخاصّي". وقد يُستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضروريّاً أو غير ضروريّ؛ فيقال: "الشيء الفلاني ممكنٌ" أي ليس بممتنع؛ وهو المستعمل في لسان العامّة، أعم من الإمكان الخاصّ ولذا يسمّى: "إمكاناً عاميّاً"، و"عام".

"وقد يُستعمل الإمكان في معنى أخصّ من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة، كالقول: "الإنسان كاتب بالإمكان" حيث إنّ الإنسانيّة لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصفٌ يوجب الضرورة، ولا وقتٌ كذلك؛ وتحقُّقُ الإمكان بهذا المعنى في القضيّة بحسب الإعتبار العقليّ بمقايسة المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوتَ الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلّة، ويسمّى: "الإمكان الأخصّ".

"وقد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً، كالقول: "زيد كاتب غداً بالإمكان" ويختصّ بالأُمور المستقبلة التي لم تتحقّق بعدُ حتّى يثبت فيه الضرورة بشرط المحمول، وهذا الإمكان إنّما يثبت بحسب الظنّ والغفلة عن أنّ كلَّ حادثٍ مستقبلٍ إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ لانتهائه إلى عللٍ موجبةٍ مفروغٍ عنها، ويسمّى: "الإمكان الإستقباليّ".

"وقد يُستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمّى: "الإمكان الوقوعيّ" وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير؛ وهوسلب الإمتناع عن الجانب الموافق، كما أنّ الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف".

---

[١] انظر الطباطبائي، السيد محمد حسين، **بداية الحكمة**، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٨ هـ، ص ٦٢.

[٢] المصدر السابق ، ص ٦٢.

[٣] المصدر السابق ، ص ٦٣.

[٤] المصدر السابق ، ص ٦٣.

"وثانيهما الإمكان الاستعداديّ، وهو نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً فإنّ تهيُّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبةٌ إلى الشيء المستعدّ، ونسبةٌ إلى الشيء المستعدّ له؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى: "استعداداً" فيقال مثلاً: "النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً"؛ وبالاعتبار الثاني يسمّى "الإمكان الاستعداديّ" فيقال: "الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة".

"والفرق بينه وبين الإمكان الذاتيّ أنّ الإمكان الذاتيّ اعتبارٌ تحليليٌّ عقليٌّ يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعداديّ صفةٌ وجوديّةٌ تلحق الماهيّة الموجودة؛ فالإمكان الذاتيّ يلحق الماهيّة الإنسانيّة المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعداديّ يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوُّنِ الإنسان".

"ولذا كان الإمكان الاستعداديّ قابلاً للشدّة والضعف، فإمكان تحقّق الإنسانيّة في العَلَقَة أقوى منه في النطفة؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ، فلا شدّة ولا ضعف فيه، ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعداديّ يقبل الزوال عن الممكن، فإنّ الإستعداد يزول بعدَ تحقُّقِ المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ، فإنّه لازِمُ الماهيّة هو معها حيثما تحقّقت".

"ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعداديّ ومحلّه المادّة بالمعنى الأعمّ يتعيّن معه الممكن المستعدّ له كالإنسانيّة التي تستعدّ لها المادّة؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي في الماهيّة فإنّه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم والفرق بين الإمكان الاستعداديّ والوقوعيّ أنّ الاستعداديّ إنّما يكون في المادّيّات والوقوعّي أعمّ مورداً".

"فالإمكان الاستعداديّ يغاير الإمكان الذاتيّ من جهات هي:

الأولى: أنّ الإمكان الاستعداديّ صفة وجوديّة تلحق الماهيّة الموجودة، بمعنى أنّ الممكن قد صار بعض شرائطه متحقّقاً وبعض موانعه مرتفعاً. والإمكان الذاتيّ إعتبارُ عقليٌّ يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي.

الثانية: أنّ الإمكان الاستعداديّ قابل للشّدة والضعف، بخلاف الإمكان الذاتيّ.

الثالثة: الإمكان الاستعداديّ يمكن زواله عن الممكن، بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي من لوازم الماهيّة.

---

[1] المصدر سابق ، ص ٦٣.
[2] المصدر السابق ، ص ٦٣.
[3] المصدر السابق ، ص ٦٣.
[4] المصدر السابق ، ص ٦٤.

الرابعة: الإمكان الإستعداديّ قائم بمحلّ الممكن، بخلاف الذاتيّ".[1]

وهكذا نجد أنه عندما تكون العلاقة بين شيئين هي علاقة الإمكان فيمكن لنا أن نفترض أحد الشيئن بدون الآخر، كما في "مطلق العدد" و"الزوجية" فإن العدد ثلاثة مثلاً هو عدد ولكنه ليس بزوج. أما عندما تكون العلاقة بين الشيئين هي علاقة الوجوب فلا يمكن أن نفترض أحد الشيئين بدون الاخر، فلا يمكن أن نفترض العدد إثنين بدون أن يكون زوجاً. وهذا من باب التقريب وإلاّ ففي الوجوب لا يوجد شيئان في الحقيقة بل شيء واحد. فعندما نقول: "الطعام مالح" هنا يوجد شيئان: الطعام والملوحة. ولكن عندما نقول "الملح مالح" فهنا لا يوجد شيئان بل شيء واحد، إذ الملوحة هي عين الملح.

وعليه يمكن أن نعرف الممكن الوجود (كالإنسان) هو الذي تتساوى النسبة في ذاته إلى الوجود والعدم، وبالتالي لا يترجّح جانب وجوده على عدمه إلا بسبب تدخّل عامل خارجي، ومالم يتدخل عامل خارجي فلا يتحقق وجود الإنسان. فالإنسان لا يملك "ضرورة الوجود" بدون تدخل من الغير، وهذ هو معنى أنه موجود بالغير وليس بالذات.

إن المشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة الإمكان: هل هو ذهني محض أم أنه متحقّق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات؟ مع العلم بأن هذا المفهوم أرتبط دائماً بمفهوم القوة عند الفلاسفة، بينما أنكره الأشاعرة. فإذا لم يكن في الطبيعة إمكانات أو أشياء ممكنة الحدوث على الأقل أو على الأكثر، فكيف يتمّ الانتقال إذاً من حال إلى أخرى؟ وهل نقحم الله في كل عملية تطوير وتبديل طالما أن الحوادث منفصلة ولا سببية طبيعية تربط بينها.[2]

فأصل العالم في نظر الفارابي، هو الإمكان المتعلقبالماهيّة. وكان تصور هذا الأصل في الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان، فوجود العالم عنده ليس متأخراً بزمان عن واجب الوجود، وهذا الموقف يعني بأن العالم محدث بدون سبق زمان، أو هو قديم بالزمان، وحادث في الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته.

إن نزعة الفارابي المنطقية تتجلى في فكرة "الممكن" و"الواجب" عنده والتي تظهر بديلاً عن فكرة "الحادث" و"القديم"،حيث يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ وليس ثمّ سوى هذين الضربين من الوجود، والفارابي مع تقسيمه الوجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير، وهو الممكن إذا

---

[1] المصدر سابق، ص ٦٤.

[2] جهامي، جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٣٩.

[3] شرف، محمد جلال، **الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي**، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٥،ص ٨.

وجد. ولما كان كل ممكن لابدّ أن تتقدم عليه علةً تُخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلابد لنا من القول بوجود موجودٍ واجب الوجود، لا علة لوجوده، له بذاته الكمال الأسمى، وهو بالفعل من حيث جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقلٌ محض، وخيرٌ محض، ومعقول محض،وعاقل محض، وهذه الثلاثة فيه كلها واحدوله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته، لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات؛ وتعيُّنُه هو عينُ ذاته، ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له؛ فلو كان ثمّ موجودان، كلٌّ منهما واجبُ الوجود، لكانا متفقين من وجهٍ ومتباينين من وجه، وما بهالاتفاقٌ غيرٌ ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً.

والجدير بالملاحظة أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى وجود الله هي الإمكان لا الحدوث فطالما أن العالم ممكن الوجود بذاته أي يمكن أن يوجد فهو ليس بالمستحيل الذي لا يمكن أن يوجد وهو ليس بالواجب بذاته الذي هو دائماً موجود ووجوده من ذاته لا من علة، أقول طالما أن العالم هذا شأنه فلا بد له ليصير موجوداً من فاعل أو علة وبما أن العلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له نصل إلى علة لا علة لها وهي الواجب الوجود بالذات، لأن هذا هو معناه. فالحاجة إلى العلة هنا هي الإمكان ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العالم سيعود إلى طبيعة الإمكان ومن هنا ربط الفلاسفة المسلمون بين وجود الله ووجود العالم ربطاً محكماً لا يستغني فيه العالم عن الله أبداً. وكان الكندي يقول: "... وأنّ الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل خاص بالله تعالى، الذي هو غاية، فإن تأييس الأيسات، ليس بغيره". فيكون مجمل الفكرة: أن إيجاد أنواع الوجود كلّها من العدم هو الفعل الحقيقي الأول، وأنّ هذا الفعل هو خاصة الله تعالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى، فالله من حيث طبيعته هو الإنيَّة الحقة "التي لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً". فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من

---

[١] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، القاهرة، المكتبة السلفية،١٩١٠ ص٥٧.
[٢] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ، القدس للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢، ص٣٩.
[٣] المصدر السابق ، ص ٤٠.
[٤] انظر ت. ج. دى بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، ٢٠١٠، ص٢١٨-٢١٩.
[٥] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **عيون المسائل** "ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية "، ص ٣٠-٣٢.
[٦] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، نشرها د محمد عبدالهادي ابو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠،ص١٨٢.
[٧] المصدر السابق ، ص ١٨٢.

أخص صفات الله، فهو واحد بالعدد واحد بالذات، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله.

"أما المتكلمون قبل القرن الخامس الهجري، فقد اتفقوا على أن الحاجة إلى الله عندهم هي الحدوث، أي أن الله كان وحده ثم أوجد أو أحدث الموجودات بعد أن كانت عدماً وطالما أنهم لا يقولون بالإمكان والوجوب فإنهم يواجهون مشكلة أن الحاجة إلى الله تنتهي منذ اللحظة التي يتم فيها وجود الأشياء كما يحصل بالنسبة للبنّاء والدار التي يبنيها فقد تبقى الدار بعد موت الباني أو بدونه".

"إن حالة الإمكان التي للعالم بذاته، أي إنه لو أخذ بدون ارتباطه بعلته، هي حالة ذهنية متصورة فقط، لأن العالم مع أنه ممكن بذاته فهو واجب الوجود بغيره فالعالم إذن لم يكنمعدوماً أو سبقه العدم لأنه معلول علة تامة لا ينفك معلولها عنها، وهذا معنى قولهم إن العالم قديم بالزمان حادث بالذات".

ثم يوضح الفارابي أيضاً أن صدور الأشياء وإيجاد الله لها أزلي لعدم وجود عائق يعيق العالم عن الصدورالأزلي أو يجعل الله يمتنع عن الاصدار الأزلي، "الوجوب والإمكان والوجود والوجود معان تتصور لا بتوسط بل هي بينة بذاتها". ثم يعرِّف الواجب الوجود بأنه "ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده".

والممكن الوجود عند الفارابي "هو الذي متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال وأنه لا بد أن تكون له علّة". ويقرر أن الممكن الوجود بذاته قد يصير واجب الوجود بغيره إذا ارتبط ارتبط بعلة تامة واجبة الوجود بالذات مثل الله واجب الوجود بالذات، فإذا كان العالم معلوله، والعالم ممكن الوجود بالذات صار العالم واجب الوجود بالله. و"الأمور الممكنة الوجود، لا تتسلسل في العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية له ولا أن يكون دور بل تنتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته".

وعليه يمكن توضيح هذه التعاريف فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود والذي ليس له علّة، بل وجوده من ذاته وهو الله فقط. أما الممكن بذاته فهو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ولا بد لوجوده من علّة هي غيره مثل العالم، أما الواجب الوجود

[١] الآلوسي، حسام الدين، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠،ص٣١.
[٢] المصدر السابق ، ص٣١-٣٢.
[٣] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **تجريد رسالة الدعاوى القلبية**، حيدر أباد، ١٣٤٩،ص ٥.
[٤] المصدر السابق ، ص ٦.
[٥] المصدر السابق ، ص ٧.
[٦] المصدر السابق، ص٧.

بغيره فهو الممكن بذاته لتعلقه بعلة واجبة الوجود فأصبح موجوداً دائماً فصار حكمه حكم الوجود ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره مثل العالم الفائض عن الله من الأزل عند الفيضيين والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معه وجود العالم.

ولا ننسى أن العالم عند الفارابي من صنف الوجود الممكن، فطالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدماً، ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته أي لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا في المستقبل والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات، لأن الحادث بالذات هو الذي يستمد وجوده من سواه ولا بقاء له إذا عدمت العلة التي هو بها متعلق. حيث يقول الفارابي: "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

أما ابن سينا فإنه يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لاتصدر عن الله، وواجب الوجود ينقسم بدوره إلى ضربين أثنين: الواجب بغيره، والواجب بذاته، والملاحظ أن كتابات ابن سينا أكثر وضوحاً وبسطاً لفكرة الوجود هذه من كتابات الفارابي التي جاءت موجزة مجملة. وننقل من نصوص مؤلفاتهما ما يوضح تصورهما للوجود.

يقول الفارابي: "إنّ الموجودات على ضربين، أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره".

ويقول ابن سينا: "إنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجوده، أي لا في وجوده ولا عدمه" .

---

[١] المصدر سابق ، ص ٧.

[٢] المصدر السابق، ص ٧.

[٣] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، مصدر سابق، ص٤.

[٤] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والآلهية**، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٨،ص ٢٢٤.

لقد أتضح أن الفارابي وابن سينا ينظران إلى الوجود نظرة ثنائية، فقد قسما الوجود إلى ضربين أثنين: واجب الوجود، وممكن الوجود. كما قسما الواجب الوجود نفسه إلى نوعين، أحدهما: الواجب بذاته، وثانيهما الواجب بغيره.

فالواجب بذاته: المراد به ماله الوجود من ذاته لا من غيره، ووجوده مخالف لوجود غيره، وهو واحد، وهو واجب الوجود لذاته، وهو عند الفارابي وابن سينا: الله عزوجل. يقول ابن سينا: "ونحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسّم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أنّ واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه، ألا وهو أنه واجب الوجود".

أما الواجب بغيره: "فهو الممكن إذا فرض موجوداً باقترانه بشرط علته، فوجوبه إذاً من غيره لا من ذاته، وإلا صار واجب الوجود لذاته".

وأما الممكن الوجود: فهو كما عرفه الفارابي الماهية المعلولة، والماهية المعلولة هي ما: "لا يمتنع في ذاتها وجودها، وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة. فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة".

أما ابن سينا فيعرفه: "كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود. والممكن الوجود، هو أن يكون جائزاً أن يكون وأن لا يكون. فأما وجوده بعد العدم فهو ضروري. فإنه ليس بجائز وجوده إلا بعد العدم". والممكن الوجود هو الواجب بغيره، إذا وجب وجوده، وهو في نفس الوقت الممكن الوجود بذاته، ولكن باعتبار ذاته لم يجب وجوده".

ومن هنا نستطيع التأمل في معنى الواجب والممكن، وأن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود، حيث يرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتمس البرهان على إثبات البارئ، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده، موجوداً أول، واجب الوجود، وجوده عين ما هيته.

---

[١] ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٧٣، ص ٣٥ .
[٢] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والآلهية** ، مصدر سابق، ص ٢٢٥.
[٣] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **مجموعة رسائل الفارابي- فصوص الحكم** ، ١٣٤٥هـ، ص٣.
[٤] ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، مصدر سابق، ص ٣٥ .
[٥] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، مصدر سابق، ص٤.

فهنا الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود: فالأولون يستندون إلى الحدوث، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته، والآخرين يستندون الى الإمكان، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات، وابن سينا يحلل معنى الفعل والإيجاد إلى: عدم، ووجود بعدم العدم، ووجود، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعنى الإمكان، لا من جهة الحدوث.

ويؤمن "ابن سينا أيضاً بنظرية الصدور أو الفيض. فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول،والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل فبتعقله لعلته يصدر عنه ثانٍ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس؛ يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها، ثم إن العقل الأول– من حيث هو ممكن الوجود– يصدر عنه جرم الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم. ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها. وأخيراً يأتي العقل الفعال؛ وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والصور الجسمية، والنفوس الإنسانية، وهو يدبر هذه كلها. وهذه الصدور أزلي لا يجوز تصوره على غير ذلك. ومحله الهيولى، والهيولى مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات. والعقل لا يؤثر في الهيولى، فهي الحد الذي يقف عنده فعل العقل. وهي مبدأ التكثر في الجزيئات كلها" .

يحدد ابن سينا في رسالته "في الحدود" معنى المعلول والإبداع والإحداث والقدي م، وكل هذه تدور على مقولتين أساسيتين: الأولى: التفريق بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته؛ الثانية: النظر إلى القدم والحدوث والمعلولية من زاويتين، زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته) وزاوية الماهية (هل هي مأخوذة من الغير أم هي بلا عله)، فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء المفاهيم المتعلقة بالواجب والممكن:

١- "المعلول: كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ووجود ذلك الغير ليس من وجودها ومعنى قولنا من وجودها غير معنى قولنا مع وجودها فإن كان قولنا من وجودها هو ان تكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتاً أخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون لها في نفسها بلا شرط الإمكان. ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب. ولها في نفسها بشرط لا علة الامتناع. وفرق بين قولنا بلا شرط وبين قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عود أبيض لا وبين قولنا عود لا أبيض. وأما معنى قولنا مع وجودها فهو أن يكون أي واحد من الذاتين فرض

---

[١] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والآلهية**، مصدر سابق، ص ٢٤٧.
[٢] شرف، محمد جلال، **الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص ١٠.

موجوداً لزم أن يعلم أن الآخر موجود وإذا فرض مرفوعا لزم أن الآخر مرفوع والعلة والمعلول بمعنى هذين اللزومين وإن كان وجها اللزومين مختلفين لأن أحدهما وهو المعلول إذا فرض موجوداً لزم أن يكون الآخر قد كان بذاته موجوداً حتى وجد لزم أن يكون الآخر قد كان بذاته موجوداً حتى وجد فريداً، وأما الآخر وهو العلة فلما فرضت موجودة لزم أن يتبع وجوده المعلول وإذا كان المعلول مرفوعاً لزم أن يحكم أن العلة كانت أولا مرفوعة حتى صح رفع هذا لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة، فأما العلة فإذا رفعناها وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلة التي رفعها.".[1]

٢- "الإبداع: أسم لمفهومين: أحدهما، تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني، أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته – أي كممكن- ان لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً".[2]

فهذا يوضح أن وضع الفلاسفة الذين يعتقدون بالفيض للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهني متصور فقط لأن هذا الممكن لما كان معلولا لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة فَقَد طبيعة الإمكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أي الضروري الوجود دائماً. ولما كان معلولا لا تتقدمه علته إلا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان فلا يمكن أن نتصور أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ومن هنا فهو موجود وجوداً منذ الأزل وافتراض أنه كان معدوماً- أي ممكناً بالذات- هو افتراض ذهني لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات ولا علة لها.

٣- " الإحداث: يقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني، المعنى الأول، إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني، هو إفادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان كلا الأمرين".[3]

وهذا هو قول المتكلمين ويعبرون عنه بقولهم: "الله أوجد الأشياء في زمان" أما قول فلاسفة الفيض فهو إنه أوجده لا في زمان. ولما كان هؤلاء الفلاسفة يقولون إن الممكن هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وأن العالم ممكن وأن فعل الله هو نقله من العدم إلى الوجود فقد يتبادر إلى الذهن أنهم يقولون بالإحداث الزماني طالما أنه قبل أن يوجد الممكن بالفعل لا بد أن يكون العالم الممكن قد مضى عليه زمان قبل وجوده بالفعل فيصير إحداثه إحداثاً بالزمان. والجواب على هذا

[1] ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعات**، ترجمة حنين بن اسحاق، ط١، ١٩٠٨، ص١٠٠-١٠١.
[2] المصدر السابق ، ص ١٠١.
[3] المصدر السابق، ص ١٠٢.

هو أنه لا توجد حالة متوسطة أو وقت متوسطبين وجود الله من جهة ووجود العالم بالفعل كان فيها الممكن معدوماً لأن العلة والمعلول معاً دائماً. تماماً كما يقول أرسطو إن الهيولى هي استعداد وقوة لحمل الصور فإنه لا يوجد وقت فيه الهيولى لوحدها ثم حلت فيها الصور بل الموجودات الطبيعية دائماً صورة وهيولى معاً. ولكن أرسطو لكي يبين ويوضح التغير وطبيعة مبدأ الهيولى المتميز عن الصورة افترض أن الأجسام لو كانت بدون أية صورة لكان هذا الباقي هو الهيولى.

ومع أن هذا الافتراض لا يعني أن الهيولى لا وجود لها، ولا يعني إلغاء وجودها المؤكد كحامل في الجسم ويبقى تغير الصور والمحمولات وتعاقبها، فكذلك في الموجودات بالفعل يوجد واجب الوجود بذاته (الله) وواجب الوجود بغيره (العالم)، ولكي نميز الأخير من الأول قال الفلاسفة إن الواجب الوجود بغيره هو الذي طبيعته بذاته الإمكان أي عدم الوجود إلا بموجد وإن كان لم يمض ولا يوجد زمن كان فيه ممكناً بذاته لأنه مرتبط دائماً بعلة توجب وجوده.

٤- "القدم: {القديم}: يقال قدم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامي). وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا)، فهو أيضاً يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات أما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه. وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب. فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق تعالى".[1]

يناقش الغزالي طبيعة الممكن، فيعلن بصراحة أنه أمر ذهني، والإمكان يُرد عنده إلى حكم العقل، حيث يوضح بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها. حيث يقول: "فكل ما قدر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً، وإن أمتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه، سميناه واجباً، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تُجعل وصفاً له"[2] ، وللغزالي أدلة منها:

١- لو أحتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه، لاحتاج الإمتناع إلى إمتناع موجود يضاف إليه، وليس للمحال مادة يطرأ عليها، فكذلك الممكن.
٢- السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين في ذاتها.

---

[1] المصدر سابق، ص ١٠٢.
[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٧، ص١٢٠.

٣- نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة، ولا تنطبع في المادة وهي حادثة على ما أختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها، ولا مادة لها.

ولا يطعن الغزالي في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم، وأن العلم يستدعي معلوماً وهو

تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية.

وعلى ذلك يقال إن العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا يُستبعد وقت ما إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، بل على خلافه. وينكر الغزالي كذلك أن يستدعي الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ألا وهو المادة. فهو لا يعترف بخارجية المادة التي هي مكان الممكنات.

ويفترض الغزالي خلق الممكن إرادة، فهي اختيار بين كثير من الممكنات وأن هناك تخصصاً إرادياً يعني جهة وزمانا للعالم كما تشاء، وذلك لأن إرادة الله لا تماثل إرادتنا. وهذا يؤكد عدم صلاحية ما تمسّك به الفلاسفة من أن إنكار الإمكان الدائم يؤدي إلى إنكار قدرة الله تعالى على إيجاد العالم، كما أنه ينكرأن تكون المادة- وهي أساس إمكان العالم- قديمة، حتى لايكون شريكاً لله تعالى في القدم، وهنا يتضح الفرق الشاسع بين معنى الإمكان عند الغزالي وبين معناه عند ابن سينا والمشائين. فالممكن عند الأول لا يعدو أن يكون مجرد فكرة ذهنية لا تقتضى وجوداً خارجياً يضاف إلى هذا الممكن ولا تستوجب وجود العالم، بينما هو عند الآخرين يعتبر ممكنا وجودياً يقتضى وجود موضوع أو مادة قديمة.

ويتعرض الغزالي إلى البحث في مسألة هامة عند الفلاسفة تتعلق بفكرة إمكان الوجود الذي لا ينقطع، ويعترف بأن العقل عاجز عن إدراك هذه المسألة، فيقول: "إن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإنا نحيل أن يكون أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبدا، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول، ولم يوجب للعالم – لا محالة- آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها، فكذلك في المستقبل، وهو فاسد، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود متلاحقاً ولا متساوقا، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً. وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم

---

[1] انظرالغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٧، ص ١٢٠.

[2] المصدر السابق ، ص ٦٣- ٦٦.

أبداً من حيث العقل، بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول".

وعليه يتضح منهج الغزالي أنه يعتمد على العقل أحياناً وعلى الشرع أحياناً أخرى، فهو

في هذا النص يعيب على العلاف استخدامه للعقل في مسألة تتعلق بالمستقبل الذي لا نستطيع الجزم فيه برأي نهائي، ولكن نجوزه فقط. ففناء العالم وبقاؤه متعلقان بإرادة الله. ولذلك وجب الرجوع إلى الشرع فهو الطريق السليم والملجأ الأمين لمستقبل مجهول.

أما ابن رشد فإنه يشير إلى أن المتكلمين عموماً، والأشاعرة منهم بالخصوص، لم يفهموا من مفهوم الإمكان والقوة إلاّ الإمكان الذهني المطلق، والنابع من إرادة الله المطلقة، وهوإمكانٌ لا يستحيل تحققه إن شاء الله ذلك. ولو انتقل الشيء "من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود وهو مثل انقلاب الضروري ممكناً".

والإلزام الذي أدى بالمتكلمين إلى هذا القول، يتمثل، حسب رأي ابن رشد في اعتقادهم بأنّ استحالة وجود الممتنع غير جائز، وإلا اعتبرنا الله عاجزاً عن فعل ذلك. كما أن القول بالتقدم الزماني لإمكانية وجود الشيء على تحققه الفعلي يؤدي، في نظرهم، إلى "انتقال القديم (الله) من العجز إلى القدرة".

ويعتبر ابن رشد قول المتكلمين هذا خارجاً عن حدود التفكير المنطقي والعقلاني ف"جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحدٌ للضروريات"، كما "لا يسمى عاجزاً من لم يقدر على فعل الممتنع". لأن هذه المسلمات والضروريات هي التي تمثلُ القوانين الثابتة المنظمة للموجودات، اقتضتها حكمة الله في مخلوقاته، ووجودها في العقل الأزلي (الله) هو علة وجودها في الموجودات، وبإدراكها يعتبر العقل عقلاً في الإنسان. كما أن ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقتٍ ما، أو عدمه في ذلك الوقت.

فحكمة الله، في نظر ابن رشد، تتجلّى في سنّه للقوانين التي لا تحيدُ كل الموجودات عن الانقياد لها، والتي لا تتناقض مع الضروريات الأساسية التي يقوم عليها التفكير العقلاني المتطابق مع معقولاته، على طريقة الفلسفة المشائية.وذلك عكس التصور الأشعري الذي لم يشأ

---

[١] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، مصدر سابق، ص١٢٤.
[٢] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الجزء الاول، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩، ص ٩٤.
[٣] المصدر السابق ، ص ٩٣-٩٤.
[٤] المصدر السابق ، ص ٩٣-٩٤.
[٥] المصدر السابق ، ص ٩٣-٩٤.
[٦] المصدر السابق، ص ٩٣-٩٤.

تقييد الفاعل الأول (الله) بأيّة ضرورة أيّاً كان مصدرها، مما دعا ابن رشد – في نقده لموقفهم هذا – إلى اعتبار الفاعل (لديهم) متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر، وله المثلُ الأعلى، الذي لا يعتاصُ عليه شيءُ في مملكته ولا يُعرفُ منه قانونُ يرجع إليه ولا عادةٌ. فإن أفعال هذا الملك يلزمُ أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع.

فالممكن في (الاصطلاح الفلسفي) هو ما تتوافر فيه شروط الوجود، ولا يطرح تناقضاً إذا فرض موجوداً، والموجود إما أن يكون واجب الوجود (ضرورياً)، أو الممكن الوجود (جائزاً)، أو يكون مستحيلاً (محالاً/ ممتنعاً)، "والوجود بالقوة" يقال ما هو ممكن الحدوث ولكنه لم يحدث بعد، في مقابل "الوجود بالفعل" الذي يقال فيما هو حاصل بالفعل فالشجرة موجودة بالقوة في البذرة، وإذا خرجت إلى الوجود وصارت نبتة قيل عنها إنها موجودة بالفعل. وخروج الشيء من القوة إلى الفعل يحتاج إلى من– أوما– يفعل فعلاً يخرجه من حال الإمكان (الوجود بالقوة) إلى حال الوجود بالفعل. أي بمعنى آخر إن الشيء إذا كان ممكناً فإنه يحتاج إلى مرجح ينقله من حال الإمكان الصرف إلى حال الوجود بالفعل.

وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الأكثري والممكن الأقلي الذي على التساوى، فالممكن الأكثري هو الممكن القريب، الذي هو أقرب إلى أن يوجد منه إلى أن لا يوجد. وعكسه الممكن الأقلي، وبينهما في الوسط الممكن على التساوي الذي يتساوى وجوده وعدمه. وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي. وذلك أن الممكن الأكثري قد يظن به أنه يترجح من ذاته، لا من مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوي.

والإمكان أيضاً منه ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل؛ ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول. وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوي وذلك أن الإمكان الذي في المنفعل مشهور حاجُته الى المرجح من خارج. لأنه يُدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية. فالخشب لا يصير كرسياً إلا بتدخل النجار بالنسبة للأمور الصناعية. أما الأمور الطبيعية كالمزروعات فتحتاج إلى تدخل عمل الفلاح لكي تنبت. وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية، لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها (كالنمو في النبات). ولذلك يُظن في كثير منها أن المحرك هو المتحرك، وأنه ليس معروفاً بنفسه ان كل متحرك فله محرك، وأنه ليس

---

[١] المصدر سابق، ص ٥٣١.

[٢] الجابري: محمد عابد، **تهافت التهافت انتصار للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص ١١٠.

[٣] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص٦٤-٦٥.

هاهنا شيء يحرك ذاته. فإن هذا كله يحتاج إلى بيان. وأما الإمكان الذي في الفاعل (النجار: إمكان صنع السفينة)، فقد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى مرجح من خارج، لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل قد يُظَنُّ في كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير، مثل انتقال المهندس من أن يهندس إلى أن لا يهندس وإنتقال المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم.

أما ابن رشد فلما كان شارحاً أميناً لأرسطو، فقد رفض تفرقة ابن سينا بين الماهية والموجود حيث إن أرسطو نفسه، لم يفرق بين هذين الأمرين، لا في الكائنات التي تخضع للكون والفساد، ولا في العقول المفارقة التي تعد لديه محركات غير متحركة للأفلاك السماوية. فنحن نعلم من مذهب أرسطو الطبيعي، أن الصورة لا يمكن أن تنفصل عن الهيولى، ولا الهيولى لها تنفصل عن الصورة، وليس لأحدهما وجود قبل الأخرى. لا في الذهن ولا في الواقع. وإذا كان ابن رشد يهدم التفرقة بين الماهية والوجود، فإنه يكشف لنا عن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا الذي انقاد إليه بسبب تأثره بالمتكلمين في تفرقتهم المنطقية بين الواجب والممكن. ويذكر ابن رشد أن اول من نقله إلى الفلاسفة هو ابن سينا، على أنه طريقٌ خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين حيث ينقسم الموجود عندهم إلى الممكن والضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو أعتقاد المعتزلة، قبل الأشعرية، وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه (وهذا القول يوحي بأن ابن رشد يريد تأكيد أن بعض العالم ليس ممكنا). فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر أبو حامد الغزالي في قسمة الوجود.

أما الاختلاف الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له: إذا قسمت الوجود إلى ممكن وواجب، فلا يمكن البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

يضاف إلى ذلك كله تأكيد ابن رشد أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ولكن باعتبارين مختلفين، ولا يعبران عن استعدادين مضامين إلى الذات. وهو لا ينكر إمكان التفرقة بينهما في الذهن ليس لها خارج النفس وجود إلا بالقوة، وهنا نرى موقفا أرسطياً بحتاً.

---

[١] المصدر سابق، ص٦٥.
[٢] ابن رشد،**تهافت التهافت**، مصدر سابق، ص ٤٤٤-٤٤٥.
[٣] المصدر السابق: ص ٤٥١.

القسم الثاني

مفهوم السببية

مقدمه:

إذا كان بناء الكون ومعالمه يجمع تقليداً الله والإنسان والعالم ضمن العلاقة الثلاثية لا تتحددّ طبيعتها ولا تتثبّت آماد وقوى كل قطب منها إلاّ من خلال مفهوم السببية. فهو الذي يجعلنا نعي مدى إسهام كل من الحس والعقل في إدراك الأشياء والموجودات في علائقها، حيث يوضح الفارابي أن: "الشيء قد يقال على كل ما له ماهية ما كيف كان"؛ أما الموجود فهو "إنما يُقال على ما له ماهية خارج النفس ولا يقال على ماهية مقصورة فقط، فبهذا يكون الشيء أعمّ من الموجود".

"اّتخذ المفكرون مواقف متباينة إزاء مبدأ السببية كون الحوداث لا تحصل إلاّ بواسطة أسباب مباشرة أو غير مباشرة تؤدّيها وتتحكمّ بصيرورتها، كل حسب نظرته إلى الأشياء وتمشياً مع مذهبه الفلسفي العام ومكانة العقل فيه، وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقاً بغية تفسير وجود الأشياء في مجرياتها: من هذا المنطلق أتت السببية على أنواع أشملها السببية الطبيعية، وهي تلك العلاقة التي تربط شيئاً بآخر فيكون فيها الأول سبباً والثاني مسبباً عنه، وكان ابن رشد استعمل مصطلحي "السبب" و"العلة" بمعنى مترادف، ورأى أن السبب والعلة هما أسمان مترادفان يقالان عن الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية، فمثلاً: إن النار هي سبب احتراق القطن، فأثبت أفلاطون مثلاً السببية على نوعيها (الطبيعية والحسية)، راداً علّة النظام في الكون إلى الخير المطلق عبر الصانع. وأقرّ أرسطو بدوره بسببية طبيعية وهي العلل الأربع القريبة، وبسببية ما ورائية للحركة والنظام في العالم ردّها إلى محرّك ثابت أزلي. أما الدهريون فإنهم أنكروا السببية الماورائية وجعلوا الكائنات تتسلسل صعوداً إلى ما لانهاية له من الأسباب".

"لكن الملفت في الفكر العربي أننا نجد عند الفلاسفة والمتكلمين علاقة مباشرة بين مواقفهم من مسألة السببية هذه ونظرتهم إلى الإنسان عقلاً مفكراً وإرادة فاعلة. فمن أعطى منهم العقل دوراً رائداً في البحث عن الأسباب والمسببات إلى جانب دور الحواس، أطلق هذا العقل في عمله الذهني وفعله الوجودي وتقويمه الأمور والأحكام. ومن أوقف البحث عند حدود الحس والمشاهدة والتجربة لعدم يقينه بدورالعقل، أنكر عليه إسهامه في مضماري النظر والعمل. وسنكتشف ذلك جلياً من خلال موقف كل من الغزالي وابن رشد، ومن يمثلان من مدارس كلامية وفلسفية، من

---

[1] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت: ١٩٧٠ ،ص ١٢٨.

[2] انظر جهامي، جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ١٩-٢٠.

السببية أكانت طبيعية أم إلهية". ومدى إسهام الحس الوجداني والإيماني في تحديد الموقف من العلم الطبيعي وعلاقته بالعلم الإلهي.

مفهوم السببية:

يكتسب مفهوم السببية أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة وفي نظرية المعرفة فهي تطرح علاقة الفكر بالواقع وبالتجربة، والعلم بالحرية ودور العقل والإنسان في معرفة الواقع وتغييره فهي تُعنى بالعلاقة بين حدث يسمى السبب وحدث آخر يسمى نتيجة بحيث يكون الحدث الثاني نتيجة الأول، ويشير هذا إلى مجموعة العلاقات السببية أو علاقات السبب والتأثير التي يمكن ملاحظتها خلال الخبرة اليومية والتي تستند إليها النظريات العلمية في تفسير الظواهر.

يعتبر أرسطو هو أوّل من تحدث عن مبدأ السببية وأفاض فيه، فقد رأى أنّ العالم في مجمله مبني على أسباب تترابط بعضها مع بعض وذلك كله راجع إلى وجود سبب أول لكل هذه الأسباب هو – عنده- الإله أو المحرك الذي لا يتحرك وفي مجال الطبيعة فالعلل عند أرسطو أربعة هي: علّة فاعلة، وعلّة صورية وعلّة مادية، وعلّة غائية، وبمقتضاها تنظّم الموجودات في هذا العالم.

ثم إن كلام أرسطو هو الأساس الذي بنى عليه فلاسفة الإسلام والمتكلمون آراءهم في مسألة السببية فنلاحظ أن الفلاسفة المشائين من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، اتخذوا من نظرية أرسطو عمدة لهم في موضوع العلية وتبنّوا نظرية العلل الأربع، إلا أنهم طعّموها بعناصر من الفلسفات الرواقية والأفلاطونية المحدثة.

فلقد أحتلت مشكلة السببية مكانة بارزة في مذاهب فلاسفة المسلمين، فلقد عرفها لالاند بأنها من مسلمات العقل الأساسية، ومن مبادئه الأولية. ولفظة "السبب" تعني في العربية الحبل الذي تربط بواسطته الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم "هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب أو يتوصل به إلى غيره".

"والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط".

---

[١] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ٢٠.

[٢] انظر المصدر السابق، ص١٩. ١٢ A.lalande, Vocabulaire technique et critique deal philosophie, P.V.F edition,٧٢٦.

[٣] الشيخ عبدالله البستاني، **قاموس البستان**، المطبعة الامريكية، بيروت، ١٩٢٧.

[٤] التهانوى، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج٣، طبعة كلكتا، ١٨٩٢ ،ص ١٢٧.

فنجد ابن سينا يستخدم لفظتي "سبب"، و"علة"، كل واحدة منهما مكان الأخرى، فتارة يقول: أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول: علل الموجودات. ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة، حتى إنه في رسالته "في الحدود" يعرف لنا لفظة علة، ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، ونظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة. وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان، نجد أنه تارة يستخدم لفظة "علة" وتارة يستخدم لفظة "سبب"، وبالنسبة للغزالي، فإننا نجد لديه نفس المعاني التي ذهب إليها ابن سينا.

فعند الغزالي تعني السببية ما يدل على حصول الشيء عنده وليس حصول الشيء به، والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط.أما ابن رشد فلقد استعمل مصطلحي "السبب" و"العلة" بمعنى مترادف، ورأى أن السبب والعلة هما أسمان مترادفان يقالان عن الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية.

إن القول بالفيض عند الفارابي، الذي يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً يقتضي بأنّ كل واحد من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني، لأن كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذي يليه، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التي يقتضي نظام الفيض وجودها في مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعّال (العقل العاشر)، وما تحت فلك القمر، أي عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعي)، وهو الذي يؤدي وظيفة معرفية للإنسان.

ذلك ما تقتضيه نظرية الفيض بحد ذاتها، حيث يقول الفارابي: "الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه، فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد".

فهذا النص يدل على أن سعي الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص في وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة مرحلة، إنما هو قانونٌ طبيعٌي تطوريٌ قائمٌ في داخلها، من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها من شيء آخر غريب عنها، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب

[1] ابن سينا، **رسالته في الحدود**، ص ٤١-٤٢.
[2] الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، مصر دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٩٣.
[3] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، حققّه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦،ص ٦٩.
[4] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ، مصدر سابق، ص٩٩.
[5] المصدر السابق، ص٣٩.

الوجود – عند الفارابي – برىءٌ عن العلل المادية والصورية، والغائية والفاعلية.

ونصوص الفارابي، صريحة في تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها في الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً،إذ المعلول لا يصح أن يوجد من غير العلة، والعلة يجب أن يوجد معها المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل هي معدات أو معينات وهي كالحركة.

يحدد الفارابي مراتب العلل، فهي إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون بعيدة "فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة". فالفارابي يكشف عن نزعة علمية في التفكير قوامها الإيمان بالحتمية، وإطراد الحوادث، ولا ريب في أن الفارابي يعتقد في الحتمية اعتقاداً جازماً، وهو يعبر عن هذا الايمان في وضوح لا يحتمل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يقيم الإنسان العاقل أمور حياته وتوقعاته على عوارض اتفاقية لا ضمان لعدم تخلفها.

أما ابن سينا فلقد أهتم بدراسة "العلية" إهتماماً كبيراً، إذ إنّه يقّرر أنه لا يكفي، لكي نعرف الموجود حق المعرفة، أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه، بل يجب أن نبحث في أحوال علله، ومدى تأثير كل منها في وجوده، أي ينبغي أن نلمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها، بل التغير الطبيعي كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالما أن العلم بالشىء لا يكون إلا بمعرفة علله.

إننا نجد في رؤية ابن سينا للعلل الأربع، وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى استفاضة أكثر وشمولاً أعمق؛ فالعلة المادية أو العنصرية، هي العلة التي هي جزء من قوام الشىء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنّها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شيء جوهراً كان أو عرضاً. دليل هذا أنّ الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى في كون الشىء بالفعل، بل في كونه بالقوة. والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالهيولى باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب

---

[1] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **رسالة زينون الكبير**، حيدر آباد،١٣٤٩هـ، ص٣-٥.
[2] ابن سينا، **كتاب التعليقات**، مصدر سابق، ص ٣٦٩.
[3] المرزوقي، جمال، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الأسلامية**، دار الافاق العربية،٢٠٠١، ص ١٦٦.
[4] المصدر السابق، ص ١٦٧.
[5] ابن سينا ، **الشفاء، الإلهيات**، ج١ ، تحقيق الأب قنواني واخرون، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٥٧.

بالنسبة إلى السرير، كل ذلك مرده إلى مبدأ القوة أو القابلية، سواء عنينا به المبدأ القريب أم البعيد.

"أما العلة الغائية فهي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وأنّها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء، فالعلة الغائية إذن هي سبب وعلة الصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة؛ حيث يشير ابن سينا الى أن البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إما على أساس أن كُلاً من هذه العلل لا بد لها من علة، أو لأن كل ما يجري في العلم إنّما يجري بحكم الصدفة لاغير" .

يقول ابن سينا بالعناية الإلهية؛ ويُعرفها بأنها إحاطة الأول واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أن يكون على أحسن نظام، أو هي "كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً مّا وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان".

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأن "الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية"، ويستخلص من مجمل آراء ابن سينا في موضوع العلّية، أنه لا يؤمن إلا بوجود علة واحدة مطلقة هي "واجب الوجود" لأن جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها – الأشياء- في ذاتها إلا الإمكان فقط".

"إن نظرية الفارابي وابن سينا في العلل، مزيج من الفلسفة الأرسطية وعناصر من الأفلاطونية المحدثة، لا سيّما نظرية الفيض، وبالإضافة إلى آرائهم الخاصة، وهما يعتقدان بأن المعلول يحدث وجوباً إذا حدثت علته؛ وأما المتكلمون وأولهم المعتزلة فقد أفادوا من نظرية أرسطو في العلة، فبحثوه في إطار ما يعرف عندهم بـ (التولّد وأفعال العباد).ولنظرية التولد علاقة بتلازم الأسباب الطبيعية إلا أنها تختص بدائرة أفعال الإنسان، فهي جزء من موضوع العلّية. كما يرى المعتزلة أن العلاقة بين العلة والمعلول حتمية في مجال الطبيعة، وهي لازمة لكل فاعل، حتى إن القاضي عبد الجبار يرى أن الفاعلية الإلهية تخضع لسنن الطبيعة، فلا يمكن للإله سبحانه أن يفعل إلا بها ووفقها، ولهذا فإن الله تعالى لا يفعل المتولد ابتداء، بل لا بدّ من خلق

---

[١] المصدر سابق، ص ٢٢-٢٣.
[٢] المصدر السابق، ص ٢٧٨.
[٣] ابن سينا ، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٢٨٤.
[٤] المصدر السابق، ص ٢١٢.
[٥] المصدر السابق، ص ٢١٣.

مولّد عنه متولّد المتولّد كما هو الشأن في الطبيعة" .

"إن مبدأ السببية ذو أبعاد إنسانية تقريرية، وعقلية معرفية، ووجودية عملية، سيثبت لنا دون شك ذهنية المتكلمين والفلاسفة وطاقات وأبعاد فكرهما، وأية منهجية فكرية فضلى يتبنّى لكسر طوق الجمود الذهني، وتفجير طاقات الوعي المدرك، وجعلهما قادرين على النظر والعلم معاً، كما على ترسيخ الذاتية ودورها في الأفعال. وهذا لا يرمي قطعاً إلى دحض دور العقل المؤمن ازاء العقيدة، إنما الاقرار إلى جانبه بدور العقل المعرفي"، ونستعرض باختصار مبدأ السببية عند الغزالي وابن رشد:

الغزالي: يرى أن السببية ناتجة عن الإطراد والعادة،فنحن نرى ان (أ) كلما حدث (ب)، لكن (أ) لا يستطيع أن يخلق (ب)، بل إن العادة جرت على أن (ب) يوجد بعد (أ) على التراخي في الزمن، فالعلاقة ليست صلة سببية إنما هو اطراد.

ابن رشد: يثبت السببية، وأن (أ) سبب لوجود (ب)، أي أن حدوث الأول بسبب الثاني وبينهما صلة، هذه الصلة لا يمكن أن تتغير أو تتبدل (فالنار تحرق القطن) فالنار محرقة بالفعل.

لا شك أن نفي المتكلمين لوجود ترابط بين الأسباب والمسببّات، كان منسجماً مع تصورهم للعالم عموماً، ولعالم الكون والفساد بالخصوص، فمن جهة، أدت نظرتهم في الجزء الذي لا يتجزأ إلى جعل العالم عبارة عن ذرّات متماثلة لا قوة فيها على الحركة أو على الفعل والتفاعل، ولا إمكانية فيها للاستمرار في الوجود. ومن جهة أخرى، ذهب المتكلمون عموماً والأشاعرة منهم على الخصوص، إلى أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله، ولا مؤثر في الأجزاء التي لا تتجزأ، وبالتالي في كل الموجودات – أيّا كان هذا التأثير– سواه.

وإن كان المتكلمون عموماً، قد ضحّوا بوجود علاقات ضروية بين الأسباب والمسببّات من أجل إثبات قدرة الله المطلقة على التأثير المباشر في جميع الكائنات، فإنهم لم يذهبوا، مع ذلك، إلى حدّ إنكار وجود أية علاقة بين الأسباب والمسببّات، نظراً لثبوتها بالمشاهدة والحس، كارتباط الشبع بالأكل، والارتواء بالشراب.

إن مسألة السببية عند الغزالي ليست مجرد وسيلة لبلوغ مسألة أخرى، إنها المسألة المركزية، إذ ما هي وسيلة لبلوغه ليس إلا تعيين شروط إمكانها، ومنهجا يسمح بجعلها

[1] بلكا، الياس، **الوجود بين السببية والنظام**، بحث في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراق المستقبل، قراءة محمد الجندي، ٢٠٠٨، ص ١٤٣.
[2] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ١٦.
[3]ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٤٢٤،٤١٦-٤١٧،٢٢٠.

معقولة وفي ذلك يكمن معنى هذا العمل ومنهجه.

نحن نعلم أن الغزالي انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكراً كل ضرورة أو حتمية تسيّر مجرى الأحداث في الكون، وكأن موقفه هذا تحديد لمدى نشاط العقل في المجالين المعرفي والعملي، حيث بَحْث الغزالي في مفهوم السببية يتمحور حول طبيعة العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية؟

يوجز الغزالي تصور الفلاسفة للسببية في هذه العبارة" ... حكمهم (يعني الفلاسفة) بأن هذا الأقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب... ". وعليه يمكن أن نستخرج من هذا النص عناصر ثلاثة يجب فصلها عن بعضها البعض، لفهم هذه المسألة.

١- نلاحظ وجود ترابط بين أشياء عالم التجربة وحوادثه، أي بين أشياء العالم الطبيعي وحوادثه (والغزالي يعني بالسببية من حيث هي مبدأ الطبيعات). وهذا الترابط المشاهد يمثل معطى ليس لأحد أن ينكره، والغزالي يسلم بوجوده، ونقده لا يقصد هذا الوجه منه.

٢- يدعي الفلاسفة أن تلك الترابطات ضرورية أي لا يمكن ألّا تقع. فإذا وجد السبب وجد المسبب لا محالة وكذلك العكس. وإذا انعدم السبب انعدم المسبب ضرورة. وكذلك العكس. ويعتبر الغزالي هذه الدعوى أهم ما في تصور الفلاسفة السببي. ذلك أن الحتمية السببية تمثل المركز الذي يصوب نحوه نقده.

٣- وأخيراً فإن دعوى الفلاسفة الثالثة ترىأن الله ذاته لا يمكن أن يوجِد السبب دون المسبب أو المسبب دون السبب. ذلك أن الله نفسه، سبب يفعل بطبيعته. وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي أساس تصور الفلاسفة السببي.

نعم إن الغزالي لا ينكر كون هذا المبدأ ضمنياً وليس صريحاً عند الفلاسفة، ولكنه يستنتجه من مفهوم الإله عندهم كفاعل بطبيعته. فإذا كانت السببية ضرورية وكان الإله يفعل كسبب طبيعي، فان الإله نفسه خاضع لقواعد تتجاوزه، لذلك يكشف الغزالي، رغم اعتباره السببية مبدأ طبيعياً، أن أساسها ما بعدي أو إلهي، الله من حيث هو سبب يفعل بطبيعته فيفيض عنه الوجود (التصور الافلأطوني المحدث / الأفلوطيني). أو من حيث هو محرك أول وغاية (التصور

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٣٥-٢٣٦.

الأرسطي) أو من حيث هو الاثنان معاً. وهو يتهم خاصة التصور الفيضي، بوصفه مصدر الحتمية السببية.

يقول الغزالي: "إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار... ".

انتقد الغزالي مبدأ السببية الطبيعية منكراً كل ضرورة أو حتمية تسيّر مجرى الأحداث في الكون، وكأن موقفه هذا تحديد لمدى نشاط العقل في المجالين المعرفي والعملي. فما البدائل التي طرحها ركائز للمعارف الإنسانية؟ وكيف أعاد تنظيم مجالات وأولوية هذه المعارف؟

ركّز الغزالي على أهمية التجربة الحسية أساساً للمعرفة الإنسانية في مضمار الطبيعيات. فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة بين الأشياء.وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة، والاحتمال مكان الحتمية.

فلا دليل لنا على العلاقة القائمة بين فعل الفاعل وانفعال المفعول، أكان ذلك بين المحسوسات أم بين الأفعال الإنسانية، سوى المشاهدة التي "تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ...فقد تبيّن أن الوجود عند الشيء لا يدلّ على أنه موجود به". وهذا هو مضمار العلوم التجريبية بالذات القائمة على الحس والمشاهدة، على التكرار والعادة، حيث يقول الغزالي في صدد تعريفه التجريبيات ناقلاً على لسان الفلاسفة أنها "ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمناأن النار تحرق والخمر يسكر. فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر، مرة بعد أخرى، على التكرار، فيتنبّه العقل لكونه موجباً له؛ إذ لو كان اتفاقياً لما اطّرد في الأكثر، فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقٌ به".

ويرى الغزالي أن لا فاعلية لمبادئ العقل وضرورتها المنطقية إلاّ من وجه ما في المنطقيات والعلوم الصورية. ويتجلى ذلك من خلال القياس العقلي إذ النتيجة فيه تحصل ضرورة من مقدمتين، سّيما دور العقل المقوّم المخيّلة والوهم.

ان عمل العقل يؤدّي إلى خلق الاتزان بين كفتي ميزان المعرفة: بين معطيات الحس من

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بو سلامة للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، ١٩٧٨،ص ٢٧-٢٨.
[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٣٩.
[3] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ٢١.
[4] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦١،ص ١٠٣.

جهه، ومعطيات العقل من جهة ثانية. فيسمى العلم المنطقي والقياس العقلي علماً ضرورياً اذ إنه "لزم مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس".

فالميزان هنا هو القياس العلمي أو البرهان المفيد للمعرفة الضرورية، وقد عرّف الغزالي البرهان الحقيقي بأنه: "ما يفيد شيئاً لا يتصوّر غيره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغيّر أبدا". فإذا كان العقل يستخرج الأصول الضرورية ويؤالف بينها قصداً للنتيجة، كما أقرّ بذلك أرسطو عندما رسم معالم القياس وشروط تركيبه، فلمَ لا يتجاوز دوره المنطقيات في المعارف الأخرى سيّما الما بعدية منها.

فالغزالي عند إعادته تنظيم مجال المعارف ودور العقل فيها،أعاد تحديد حقيقة ما يسمّى بالعقل ومدى نشاطاته، فرأى في كتاب الإحياء أن العقل اسمٌ يطلقٌ بالإشتراك على أربعة معانٍ: الأول يفارق به الإنسان الحيوان، والثاني كونه غريزة في نفس الطفل تساعده على إستخراج العلوم الضرورية؛ والثالث يساعد به النفس على اكتساب العلوم التجريبية، والرابع عملي يسهم في كبح جماح الشهواتوقهر الغرائز.

إنه مجرد أداة ووسيلة للفهم واكتساب المعارف وحسن التصرّف، لا علاقة له وفقاً لطبيعته بالتقويم والقدرة والوصول إلى درك اليقين، فمن هنا برزت مفاهيم أخرى وأسمى عند الغزالي تكمل دور العقل وتتجاوز وظيفته كمفهوم (القلب) و(الوجدان) و(الإرادة)، وكذلك برز العِرفان والإلهام الصوفي في أعلى درجات المعارف الموصلة إلى اليقين. بينما تبقى المعرفة العقلية في المقام الثاني. وقل استطراداً أن "من لا يداوي قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضرّ بها كما يستضر المريض بالغذاء".

ان هذه الاعتبارات مجتمعة جعلت الغزالي يعيد تنظيم مجال المعارف، محدداً وسائلها وأبعاد أعمال أدواتها وفقاً لطبيعة كل منها. وجعلته من ثمّ ينفي السببية بين الموجودات والأفعال الإنسانية، ويردّ كل خلق وتطوّر وطبائعية إلى كلّي القدرة والإرادة، إلى مبدع الكون ومحركه، إلى الله، فلا سببية إلاّ السببية الإلهية، ولا فاعلية حقيقية إلاّ وردّت إلى السبب الحقيقي. وكان تالياً حصول المعجزات وارداً في كل آن وحين، إذ من جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً

---

[١] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص ٤٥.
[٢] الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٤٥.
[٣] الغزالي، **احياء علوم الدين**، مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، الجزء الاول، ١٩٣٩، ص ٩٠.
[٤] المصدر السابق، ص ١٦-١٧.

احال جميع ذلك، مثل قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر.[1]

وهكذا حوّل الغزالي كل الظواهر في مختلفمستويات الواقع المادية غير العضوية والعضوية والاجتماعية إلى مجرد الاقتران أو التتالي، فهو ينكر علاقة السببية والضرورة وطبيعة الأشياء ومبدأ الهوية كما ينكر أيضاً وجود الأشياء الموضوعي بشكل مستقل عن الذهني ويضع بدل السببية الاقتران العائد إلى تقدير الله لخلقها على التسابق أو على هذا الشكل أو ذاك. لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق. بل في المقدور خلق الشبع بدون الأكل وخلق الموت دون جزّ الرقبة وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة وهو ينفي حتى المشاهدة لكون المشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به.[2]

وتتميز السببية عند ابن رشد بأهمية خاصة في مجال التجربة والتطبيق العملي فمعرفة العلل عنده لا تنحصر بمجرد معرفة الظواهر واستنتاج الروابط والعلاقات السببية، بل إن للتطبيق العملي دوره في اكتشاف العلة والتحقق منها من خلال تدخل العمل الإنساني لاستحداث أشياء أو لعلاج عوارض الأمراض، فالمعرفة النظرية بمبادئ علم وظائف الأعضاء والتشريح والأمراض المختلفة لا تكفي لعلاج أي مرض إذ لا بد من التدخل بالعقاقير أو الجراحة من أجل الشفاء. وهنا يصبح التطبيق في هذا المجال وسيلة ضرورية لمعرفة العلل والتحقق التجريبي من صحتها.

لقد أكد ابن رشد أكثر من أرسطو دور الجانب التطبيقي في مفهوم العلية بينما العلّية عند أرسطونابعة من طبيعة العلاقة بين الهيولى والصورة، فابن رشد لم يضع مسبقاً المقدمات أو الافتراضات لكي يأتي بعد ذلك بفلسفة تنسجم معها، فهو علم على حدّ تعبيره وضع مرحلة العمل سابقة على مرحلة النظر، ذلك أن التطبيق العملي هو الذي يكشف لنا مدى صدق مقدماتنا أو افتراضاتنا، بل يغنيهما ويطورهما أو قد يغير أحياناً من هذه المقدماتوالافتراضات.[3]

يضع ابن رشد نفي الغزالي للحتمية السببية ضمن مسألة أوسع منها هي مسألة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة، وهو يعتبر هذا الصراع صراعاً ظاهرياً يخفي وراءه في الحقيقة معركة النفوذ الروحي بين المتكلمين والفلاسفة. ومن ثم فإن فيه مستويين: مستوى التعايش بين الدين والفلسفة ومستوى علاقتهما من حيث إنهما مصدرا معرفة. فهو الذي أشار صراحة إلى

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٧٧٠.
[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص٢٤٦-٢٤٧.
[3] ابن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الأتصال**، تحقيق البير نادر، بيروت، ١٩٦٨،ص ٢٧.
[4] المصدر السابق، ص ٢٧.

اتصال الحكمة بالشريعة، ولا شك أنه كان في الحقيقة يحاول أن يكون مؤمناً وفيلسوفا، يجمع في نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها، لأنه كان يعتقد مخلصاً أن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة.

لقد أعاد ابن رشد الاعتبار إلى العقل المعرفي طريقاً نحو إبراز أهمية دوره في معارفنا وعلومنا، وكذلك نحو تصحيح مسار الفكر الكلامي والفلسفي. وقد اقرّ تالياً السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، موسعاً من جديد إطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطبائع والإمكانات الدفينة في الأشياء، حيث يرى ابن رشد أن من التبس عليه الأمر في الأسباب الفاعلة، ولم يدرك علاقة العلّة بالمعلول، وجب عليه أن يبحث عن المجهول أو أن يطلبه من العلوم.

وهذا هو تحديداً المنهج العلمي الصحيح حيث يميّز العقل بين ما هو معروف بنفسه أو محسوس ضرورة، وبين ما لا تحسّ له أسباب فتمسي مجهولة مطلوبة. فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحدّ الملاحظة والتوقّف عند تبيّن العادة فقط. إنما هو مخوّل بطبيعته التفتيش عن العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء. فأيّة وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟ "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل" ، أوليست المعرفة الحقيقية للأشياء هي المعرفة بالعقل كما رأى أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي، أي العلم اليقيني، يستند إلى معرفة المسببات عن طريق أسبابها. وتلك هي استطراداً حقيقية علوم المنطق، فإذا نحن أنكرناها تُهنا في مجالات الظن، ونفينا كل برهان وحد للدلالة على الأشياء عدا أن "من يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن يكون قوله هذا ضرورياً". كما هي حال الأشاعرة.

أما من ناحية الأشياء فان من ينكر سببية المحسوسات ينفي الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها و ذواتها، فعندما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميّز بين خصائص الكائنات الذاتية، ولا يتوصّل تالياً إلى إطلاق أي اسم أو حدّ يجمع فيه بين ميّزات هذا الشيء أو ذاك.

أما أن يدّعى الأشاعرة نفي الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة أو التكرار، وأن المشاهدة لا تدل على أكثر من حصول الفعل عند الملاقاة فقط، فهذا ما يدفع إلى التساؤل عما يعنون بمفهوم العادة هذا: "هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا،مصدر سابق، ص ٧٨٢-٧٨٥.
[2] المصدر السابق، ص ٧٨٥
[3] ابن رشد، **كتاب فصل المقالوتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الأتصال** ، مصدر سابق، ص ٢٧.

الموجودات؟. ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر". حيث يقول الغزالي في هذا الصدد: "والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به".

هذا الانعطاف مجدّداً نحو طريق العقل جعل ابن رشد يركّز على أهمية العلم البرهاني والمنطق إدراكاً للعلم اليقيني. وهذا ما دفعه إلى أن يردّ على الغزالي والأشاعرة في مسائل التهافت ليدحضها ويّبين قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان، فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم أكانت إلهية أم طبيعية، وما المنفعة الناجمة أصلاً عن القياس سوى "حصول العلم البرهاني في جميع الموجودات على اتمّ ما في طباعها أن يحصل للإنسان"، أما البرهان بحدّ ذاته فهو "قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع".

هذا الموقف لكل من الغزالي وابن رشد اذاً تجاه مسألة الإنكار أو الإقرار بسببية المحسوسات يعكس لنا التناقضات التي اكتنفت نظرتهما: الأول ممثلاً للخط الكلامي الأشعري، والثاني مسهماً في ترسيخ الخط الأرسطي المشائي في الفكر العربي.

"إن عقلية الغزالي تأثّرت بجوّ المتكلمين الفكري، وانطلقت في تحليلها للأشياء من خبر أُملي على الفكر من خارج، من عقيدة بحثت في ضوئها أسرار الكون، لذا وقف العقل عندهم موقفاً سلبياً من الواقع، فلم يحلّلوا بنية الأشياء من باطن ولا نظروا في هوية طبيعتها، لقد سخّروا العقل لفهم الطبيعيات واستقراء جزئياتها فقط، أو الشهادة للنبوة بالتصديق في الأمور الإلهية ليس إلاّ. هذه العقلية ولّدت نظرة انفصالية إلى الخلق وإلى أصل الكون وتطوّره: فلا إمكان في المادة ولا حياة باطنة، لا قوة ولا تحوّل مستمرّ، إنما الفعل يظلّ محدوداً ومقيّداً بإرادة الله وسببيته، يخلقها ويعدمها ساعة يشاء.مصدر الأحداث كلّها اذاً ينبع من الله سبب الأسباب وعلّة كل تغيير فعلي، وهكذا صار الغزالي على خطى منهجية الأشاعرة التي تنطلق في تفسير الأحداث وتعليل صيرورتها من الفاعل الخالق نحو الفعل المحدَث" .

أمّا عقلية ابن رشد فإنها تأثّرت بجوّ الفلاسفة الفكري، وأن انتقدهم أحياناً، وبطريقة معالجتهم الأمور منطقياً برهانياً وعلمياً. فحلّل قوانين الطبيعة من الداخل، ونظر تالياً إلى بنية الأشياء وطبائعها الذاتية، وبواسطتها حاول الاستدلال على خالقها وصانعها ، محدّداً لكل عالم

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٧٧٩.
[2] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة**، بين الغزالي وابن رشد، مصدر سابق، ص ٢٦-٢٧.
[3] المصدر السابق، ص٢٧.

خصائصه وفاصلاً بين ما هو طبيعي وما هو ما ورائي. وهكذا بيّن لنا شرعية النظر الفلسفي اذ "كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك".

لذا استنتج ابن رشد أن هناك طاقة تسيّر المادة، وربط هذه الطاقة بالإمكانات والقوى العديدة المتفرعة عنها. فجاءت نظرته إلى الكون ومسيرته نظرة اتصالية واحدة موحّدة، وذلك من جهة الخلق والأحداث ومن جهة ربط الأشياء ببعضها وبخالقها. هذه النظرة تولّدت عن منهجية علمية وواقعية انطلقت في تحليلها من الفعل للاستدلال على الفاعل.

وبعد إبراز هذه التناقضات بين نظرة كل من الغزالي وابن رشد إلى السببية، حيث أن ابن رشد يُسند التطوير الى المادة. لكن من يتابع تحليل هذه المسألة بالذات يتبيّن له ان ابن رشد لا يتجاوز معطيات العقيدة العامة بما فيها إسهام الصانع في تسيير وتطوير مصنوعاته.لذا فهو يربط مفهوم السبب الحسيّ بمفاهيم عدة تعطيه أبعادا ما روائية وإلهية، وتعيده حلقة من حلقات مذهبه الفكري ليصبح كلاً متماسكاً. وهذا معنى إشارته في هذا الصدد إلى"أنه لا ينبغي أن يُشكّ في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض..." لكنه يعلّق ذلك الفعل بشرط فيردف قائلاً : "ولكنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها".

أما سر طبيعة هذه الموجودات وكون هذه الخصائص فيها فمردّه إلى علم الخالق، (الذي) هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلّق. حيثأن تطوير مفهوم السببية عند ابن رشد على هذا النحو جعلنا ننتقل في بحثنا من سببية المحسوسات لنربطها بمفهوم السببية الإلهية المحركة ومن ثم الفاعلة وصولاً إلى السببية العالمة الخالقة.

وهكذا يبرز الرابط جوهرياً بين السببية التجريبية والسببية الإلهية. فتمسي النار مثلاً فاعلة الاحتراق في القطن ولكن لا بإطلاق. هي سبب ولكنها سبب مشروط: إنها متعلّقة من جهة بفاعل لها، ومن جهة ثانية بطبيعة تخصها.

---

[١] ابن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الأتصال** ، مصدر سابق، ص٢٧.
[٢] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص٧٨٧.
[٣] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩.

القسم الثالث

مفهوم القوة

مفهوم القوة:

يقصد بـ القوة: "تمكُّن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية تسمى قوى طبيعية، وقوى النفس الحيوانية تسمى قوى نفسانية، وقوى النفس الإنسانية تسمى قوى عقلية، وإعتبارالقوى العقلية إدراكاتها للكليات تسمى القوة النظرية، وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية من أدلتها بالرأي تسمى القوة العملية".

يرى الفارابي أن قوى النفس الإنسانية: أو أجزاؤها، متساوية الرتبة، بل بعضها أرقى من بعض، بحيث إن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا، وهذه بمثابة صورة في تلك، وأول ما يحدث فيه هو القوة الغاذية، ثم الحواس الخمس، التي يدرك بها المحسوسات الظاهرة، ثم القوة النزوعية، التي بها ينزع إلى ما يُشتاق ويُحَب، ثم المخيلة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها وتركبها على أشكال مختلفة، ثم القوة الناطقة (النظرية) التي بها يدرك الإنسان المعقولات الكلية، فالعملية التي يميز بين الحسن والقبيح، فالصناعة التي بها يحرز الصناعات والمهن.

ولكل من هذه القوى، كما يقول الفارابي، "رئيس ورواضع وخدم. أما العضو الرئيس لكل منها فهو القلب، ثم يليه الدماغ. والقلب ينبوع "الحرارة الغريزية"، مبدأ الحياة الأصلي في الحيوان، وعنه ينبث الروح الحيواني في العروق، فيمّدها القلب بالحرارة الغريزية التي تنتشر في سائر الاعضاء ومهمة الدماغ في هذه العملية تعديل تلك الحرارة أو تلطيفها بحيث تلائم كل عضو من أعضاء الجسم، إلا أن له بالإضافة إلى ذلك مهمتين أخريين: الأولى:أن يرفد أعصاب الحس بالقوة التي تمكن الحواس الفرعية من الاحساس. والثانية: أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية بالقوة التي تمكن الأعضاء من الحركة الإرادية تلبية للقوة النزوعية التي في القلب، ويليى الدماغ الكبد، ثم الطحال، ثم أعضاء التوليد، وجميعها تفعل بالاتصال والترابط، ويخدم الأدنى منها الأعلى. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى الحواس الفرعية (الرواضع) التي تحدث فيها صور المحسوسات الخارجية، ثم تؤلف بينها القوى الحاسة الرئيسية (أي الحس المشترك والمخيلة والحافظة) التي تحفظها وتركب بينها على أشكال شتى، وعلى غرار الحواس، ترتسم في القوة الناطقة صور المعقولات، وأصنافها كثيرة. فمنها الصور الهيولانية التي تنتزعها من موادّها القوة الناطقة التي يدعوها الفارابي "هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات"، بتوسط قوة

---

[1] الجرجاني: السيد الشريف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني، **التعريفات** ،منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،بيروت: لبنان، ١٩٨٥، ص ١٧٩.

[2] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص ١٣٩.

[3] المصدر السابق، ص ١٤٠.

[4] المصدر السابق، ص ١٥٧.

خارجة هي العقل الفعال، الذي ينزل من العقل الهيولاني ومعقولاته بمنزلة الضوء من المرئيات. ومرتبته في سلم العقول المنبثقة عن الموجود الأول.

حيث نلاحظ أن القوة الناطقة في الإنسان هي مستودع الصور العقلية، وهذه الصور نوعان: تلك الجواهر المفارقة التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل. وتلك التي هي معقولات بالقوة لا غير، وذلك بسبب اقترانها بالمادة. على أنه لا المعقولات بالقوة ولا القوة الناطقة، بحد ذاتها، قادرة على إخراج ما هو فيها بالقوة، إلى ما هو بالفعل، دون تدخل وسيط يحول من القوة إلى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة أو معقولة.

ويصف الفارابي هذا الوسيط بقوله: "والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة". أي عقل بالفعل، نسبته إلى العقل بالقوة ومواضيعه العقلية، كنسبة الشمس إلى البصر. فالشمس تمنح المبصِر بالقوة والمبصَر بالقوة (أي الالوان) كليهما الضوء الذي يجعل أولهما: مبصِراً بالفعل، وثانيهما: مبصَراً بالفعل . وعلى هذا النحو يتلقي العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الاضاءة التي يستطيع بها أن يدرك: أولاً: العقل الفعال الذي هو سبب الإضاءة؛ ثانياً: هذه الإضاءة بالذات؛ وثالثاً: المعقولات التي تحولت من طور القوة إلى طور الفعل.

أما عند ابن سينا فلقد تبين لنا من برهان وحدة النفس أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس، وعليه يرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث: النباتية والحيوانية والإنسانية، وتتدرج القوى وتتداخل صعداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة فيها، فللنفس النباتية قوى ثلاث: الغاذية، والمنمية، والمولدة. وللنفس الحيوانية (بالإضافة الى قوى النفس النباتية) قوتان: محركة ومدركة.فالمحركة على قسمين: الأول: محركة على إنها باعثة – وهي القوة الشوقية ولها شعبتان: قوة شهوانية وأخرى غضبية، الثانية: محركة على أنها فاعلة.

أما المدركة فهي أيضاً على قسمين: الأولى: مدركة من خارج، وهي الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشم والذوق واللمس. والثانية: مدركة من داخل، هي الحواس

[1] المصدر سابق، ص١٥٨.
[2] المصدر السابق ، ص ١٥٩.
[3] ابن سينا، **كتاب الشفاء**، مصدر سابق، ص ٢٦٠.
[4] ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** (في القوى الإنسانية وادراكها)، مصدر سابق، ص ٦١-٦٢.

الباطنة:الحس المشترك الخيال والصورة والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الانسان)، والوهمية والحافظة الذاكرة، وللنفس الناطقة قوتان: (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية، وقوة نظرية، أو عاملة وأخرى عالمة.

وبحسب نظرية أرسطو في القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى: عقل هيولاني وعقل بالملكة، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد، حيث يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل، ويبدو أن نظرية ابن سينا في النفس وخصوصاً فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيراً من حيث المحتوى الذهني عن نظرية أرسطو. أما موقف ابن سينا فيما يختص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابي مضافاً إليها الاتجاه الإشراقي الصوفي، كل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه، حيث يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل، ويبدو لنا أن نظرية ابن سينا في النفس وخصوصاً فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيراً من حيث المحتوى المذهبي عن نظرية أرسطو.

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفصيله لقوى النفس، فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي: الغاذية والمنمية والمولدة، وللنفس الحيوانية – بالإضافة إلى ما سبق من قوى – نوعان من القوى: محركة ومدركة، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة. أما المدركة فهي إما ظاهرة، وباطنة.

"والظاهرة هي الحواس الخمس، وهي معان منطبعة في الأجسام، أعني هذه القوى. أما الباطنة، فثلاث: إحداهما: القوة الخيالية، في مقدم الدماغ، وراء القوة البصرية، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية، بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها، ما تورده الحواس الخمس، فيجتمع فيها، وتسمى "الحس المشترك" لذلك، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق، إذا رآه ثانية، لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى، ولكن فيه معنى يحكم، بأن هذا الأبيض هو الحلو، فلا بد أن يكون عنده حاكم، قد أجتمع عنده الأمران، أعني اللون والحلاوة، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر".

"الثانية: القوة الوهمية، هي التي تدرك المعاني، وكأن القوة الأولى تدرك الصور، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة – أي جسم – والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده

---

[1] أبو ريان، محمد علي، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام** ، دار المعرفة، ٢٠٠٧،ص ٣٨٩.
[2] المصدر السابق ، ص ٣٨٩.
[3] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، مصدر سابق،ص ٢٥٢-٢٥٣.

جسماً، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم، كالعداوة والموافقة ،فإن الشاة تدرك من الذئب لونه، وشكله، وهيئته" . وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ.

"أما الثالثة: فهي القوة التي تسمى في الحيوانات "متخيلة" وفي الإنسان "مفكرة" وشأنها أن تركب الصور المحسوسة، بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصور، وهي في التجويف الأوسط، بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقود الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير" .

"أما القوة المحركة، فتنقسم إلى: محركة على معنى أنها باعثة على الحركة. وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة، فاعلة.والحركة على أنها باعثة، هي القوة النزوعية الشوقية، وهي التي إذا ارتسمت في القوة الخيالية، التي ذكرناها صورة مطلوب، أو مهروب عنه، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك.

ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك، يقرب به من الأشياء المتخيلة، ضرورية أو نافعة، طلباً للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك، يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً، طلباً للغلبة، وبهذه القوة، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادياً.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة: فهي قوة تنبت في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات،فتجذب الأوتار والرباطات، المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة، أو ترخيها وتمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات، إلى خلاف الجهة، فهذه قوى النفس الحيوانية".

"أما النفس العاقلة الإنسانية، المسماة عندهم الناطقة والمراد بالناطقة، العاقلة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر، فنسبت إليه. فلها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة، العاملة: قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان، إلى الصناعات المرئية الإنسانية المستنبط ترتيبها، بالروية الخاصة بالإنسان.وأما العالمة: فهي التي تسمى النظرية، وهي قوة من شأنها، أن تدرك حقائق المعقولات، المجردة عن المادة والمكان والجهة، وهي القضايا بالكلية التي يسميها المتكلمون "أحوالاً" مرة، و "وجوهاً" أخرى، ويسميها الفلاسفة "الكليات المجردة".

---

[1] المصدر سابق، ص ٢٥٣.
[2] المصدر السابق ، ص٢٥٣.
[3] المصدر السابق ، ص ٢٥٤-٢٥٥.
[4] المصدر سابق، ص ٢٥٥.

إذا كان ابن سينا يذهب إلى القول – مخالفاً في ذلك أرسطو– بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة، وأن الذئب مهروب عنه، والولد معطوف، يذهب ابن رشد في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود القوة في مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية، إنما هي من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لا يكون هناك مبرر لأضافة قوة جديدة أخرى.

يقول ابن رشد: "إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة، وإذا أطلقوه عليها: كانت (المتخيلة) في الحيوان، بدل (المفكرة). وكانت في البطن الأوسط من الدماغ، وإذا أطلق اسم (المتخيلة) على التي تخص الشكل، قيل فيها إنها في مقدم الدماغ. ولا خلاف أن (الحافظة) و (الذاكرة) هما في المؤخر من الدماغ وذلك أن الحفظ والذكر هما. اثنان بالفعل. واحد بالموضوع..وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة فلا معنى لزيادة قوة غير (المتخيلة) في الحيوان، وخاصة في الحيوان الذي له صنائع بالطبع."

---

[1] ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مصر،١٩٦٠، ص ٣٤٥.
[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٨١٨-٨١٩.

الفصل الثاني

العلاقة بين مفهومي الإمكان والقوة

الفصل الثاني

العلاقة بين مفهومي الإمكان والقوة

أول من حلّل مطولاً مفهوم الإمكان كان أرسطو إذ جعله من أسس مذهبه الفلسفي: في الطبيعات والمنطقيات والإلهيات. وقد ربطه بمفهوم القوة نظراً إلى كونه مبدأ الحركة والتغيّر، مركّزاً أسس فلسفته على نظرية التبدّل عبر الكون والفساد وهي الحالة التي تنتقل فيها الكائنات من القوة إلى الفعل، مكتسبةً صوراً عدّة وفقاً لإمكاناتها وطاقاتها.

فقد حاول أرسطو أن يلقي بعض الضوء على طبيعة الفعل في حركيته وتطوّره وصيرورته من خلال مفهوم القوة هذا، فرأى أنه "يقال قوة على ما فيه مبدأ يمكن أن يتغيّر من غيره إلى شيء وينقلب إليه".

ربما تعود المشكلة هذه عند اليونان إلى الموقف من الصيرورة والحركة من جهة، والموقف من الثبات والسكون من جهة ثانية. فلطالما وقع الخلاف عندهم بين هيرقليطس الذي رأىأن السلطان في الكون يعود إلى الصيرورة الدائمة والتحوّل المستمرّ، وبين بارميندس الذي جعل من الثبات مبدأ الكون بأسره.

ومن أقرّ هذه السببية من الفلاسفة المشائين في الأسلام اثبت معها الإمكان في المادة فجعلها تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة اتصالية طبيعية،ومن أنكر السببية بين المحسوسات من الأشاعرة أنكر معها الإمكان في المادة، وجعل من الله السبب الوحيد خوفاً ربما من الاشراك وتقاسم الأفعال.

وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، أكانت طبيعية أم إلهية، مباشرة بمفهومي الإمكان والقوة، لكن مشكلة نفي القوة عند الأشاعرة مردّها إلى رؤية معيّنة طبعت نظرتهم الى الوجود الحسي. فلم يحلّل هؤلاء طبائع الأشياء ولم ينظروا في قوانين طبيعية مستقلة، بل أنكروا وجود الإمكان سابقاً للفعل والقوى الذاتية المقدّمة له.

أما الغزالي الذي سار على نهج الأشعري والباقلاني والجويني، وجدناه ينتقد إمكانية الأقتران بين السبب والمسبّب، مبيناً أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً بل يعود عملها إلى الله مباشرة. وهذا فحوى ما ذكره في صدد تعريفه علم الطبيعيات: "وأصل جملتها أن تعلم أن الطبيعة مسخّرة لله

[١] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، حقّقه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، مصدر سابق، ص ٥٨٥.
[٢] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ٤١.

تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخّرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته".

إن اقتران الإمكان إذن بمفهوم القوة يشكّل عاملاً رئيساً يتوصّل الفكر بواسطته إلى إدراك طبائع الأشياء وقوانينها الداخلية. وهذا معنى الانتقاد الذي وجّهه ابن رشد إلى المتكلمين حين قال: "إلاّ أن جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات، فإن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما".

لذا خطّأ ابن رشد المتكلمين الذين يقولون بأن الإرادة الإلهية هي التي تخصّص مثلاً عن مِثْل، وهذا فحوى اعتراضه على الغزالي. فأنه لا يترجّح أحد المثلين عن صاحبه إلاّ بصفة تخصّه، وهذه هي حال القطبين والجهتين.

وهكذا يتوضّح لنا مفهوم الوظائف في العالم. لذا نجد ابن رشد يعود هنا ليعرض نظرية الطبيعيات حسبما نقلها الفلاسفة عن أرسطو. وملخصها "أن العالم مؤلّف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف، وهو الجسم السماوي الكرّي المتحرك دوراً. وأربعة أجسام: أثنان منها أحدهما ثقيل بإطلاق وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير. والآخر خفيف، وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستمر. وأن الذي يلي الأرض هو الماء، وهو ثقيل بالإضافة إلى الهواء خفيف بالإضافة إلى الأرض. ثم يلي الماء الهواء، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء، وثقيل بالإضافة إلى النار".

فالقطبان والجهتان إذا اقتضت طبيعة الأجسام وجودهما على النحو الذي وجدنا عليه، إما من جهة الضرورة وإما من جهة الأفضل. واطّلاعنا على هذه القوى والطبائع والأفعال هو اطّلاع على حكمة الخالق، إذ لم يجعلنا الله من ذوي البصائر ولم يكشف عنا حجب الجهالة إلاّ لننظر في مخلوقاته ونستدل على حكمته من خلال نظامها. فأننا اذا لم نفقه الغاية التي من أجلها صنع كل مخلوق، لن نتوصّل إلى تحديد المكان الذي وجد فيه والشكل الذي وضع عليه. أما أن يرى المتكلمون وعلى رأسهم الغزالي أن كل نقاط الكرة متشابهة، وأن التخصيص لا يأتي إلاّ من إرادته تعالى، فهذا جهل وضرب في المجهول إذ من لم يقف أصلاً على حكمة الله

[1] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق فريد جبر، مجموعة الروائع الانسانية الاونسكو: بيروت، ١٩٥٩ ص ٢٣.
[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٧٦.
[3] المصدر السابق، ص ١٠٩-١١٠.

"أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة وهو بأي شكل اتفق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وضع اتفق لأجزائه، وبأي تركيب اتفق".

ومن الحجج التي ردّ بها ابن رشد على منكري تقدُّم القوة على الفعل، والتي استمدها من فلسفة معلمه الأول أرسطو، قوله إن وجود القوة يؤدي إلى اعتبار البنّاء مثلاً حينما لا يبني ليس له قوة على البناء، لأنه إنما توجد له القوة على البنّاء في وقت البناء. لذلك يلزمهم المُحالُ التالي، وهو أنه لا يصدق على البنّاء أنه بنّاءُ إذا لم يكن يبني، وذلك في غاية الشناعة فيستوي البنّاء الذي لا يبني مع من ليست له مهنة البناء، ويستوي الجاهل مع العالم الذي يتوقف عن مزاولة صنعته.

ويرى ابن رشد أنّ ما جعل المتكلمين ينفون وجود القوة، هو قولهم: "إنّ الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء" وبشكل مباشر وبدون وساطة، "وأنّ فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادةٍ ومتفقة لا نهاية لها، فجحدوا أن تكون النارُ تحرق، والماءُ يروي، والخبز يُشبع قالوا،لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع ولا يخترع في الجسم حالا من أحواله، حتى قالوا إنّ تحريك الإنسان الحجر بالاعتماد عليه والدفع له ليس هو الدافعُ، لكّن ذلك الفاعل هو المخترعُ للحركة، فإن الاعتماد على الحجر لا يخترُع منه حركة لم تكن، وجحدوا لمكان هذا وجود القوة".

ويلزم المتكلمين، في نفيهم لوجود القوة متقدمة على وجود الشيء بالفعل مُحالٌ آخر، وهو أن لا يكون الشيءُ ممكناً قبل وجوده. وما ليس ممكناً قبل وجوده يُعدّ ممتنعاً، والممتنعُ يستحيل وجوده، أما قولهم بأنّ الإمكان يوجد مع الفعل، فمستحيل أيضاً، لأن الإمكان والفعل متناقضان ولا يجتمعان في آن واحد. لهذا يلزم هؤلاء المتكلمين حسب ابن رشد ألا يوجد إمكانٌ، لا مع الفعل، ولا قبله.

فلقد نبهّ ابن رشد إلى أن من أنكر الإمكان في المادة الأولى، أو في الأشياء الخاضعة للكون والفساد، منكراً وجود قوى طبيعية تخصّص وتحدّد وجودها على نحو معيّن، وقع في محالات شائكة. فإن إنزال الممتنع وجوداً مستحيل، وجعل الممكن مع الفعل لا قبله تناقض بيّن.

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، حققه موريسن بويج، المطبعة الكاثوليكية، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١١ وص ١١٨.
[2] المصدر السابق، ص ١٥٠٣.
[3] المصدر السابق، ص ١٥٠٣.
[4] المصدر السابق ،ص١٥٠٣.

إن العالم لا يستطيع أن ينقلب من حال استحالة الوجود إلى حال إمكان الوجود، كما أفترض ذلك المتكلمون. وبهذا المعنى يقول ابن رشد: "يلزم إذا فرض العالم ممتنعاً قبل حدوثه دهراً لا نهاية له، أن يكون إذا حدث أنقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان".

وهكذا يتبين مما سبق، أن نفي الأشاعرة لوجود القوة يؤدي إلى عدم اعتبار (الكون) انتقالاً للموجودات من (الوجود بالقوة) إلى (الوجود بالفعل)، وعدم اعتبار (الفساد)، عكس ذلك، انتقالاً لها من (الوجود بالفعل) إلى (الوجود بالقوة)، كما يؤدي إلى نفي المادة الأولى التي تعدُّ موضوع النقلة، وإنكار وجود الصانع، حيث يقول ابن رشد: "والذين ينفُون القوة ينفُون المادة الأولى وجميع الحركات والكون والفساد وجميع الصنائع التي تفعل عن الرّوية والاختيار الذي يفعل لرفع الضرر واستجلاب النفع".

كما أن عدم إقرار الأشاعرة (ومعهم الغزالي) بمبدأ القوة، جعلهم لا يستسيغون قول الفلاسفة بقدم الحركة من جهة، وحدوثها من جهة ثانية ، لأن إدراك "التمييز بين حركةٍ لا متناهيةٍ بالقوة وأخرى متناهية بالفعل يقتضي وجود قابل أصيل لهما يتمثل عند أرسطو بالهيولي الأولى الأزلية: قديمةٍ كليةٍ بالجنس، حادثةٍ جزئيةٍ بالنوع".

وعليه يؤدي الإمكان إذن دوراً رئيساً في عملية الخلق. فمن نفاه قال ضرورة بحدوث العالم من لا شيء، ونفي تالياً كل وجود بالقوة مستبعداً وجود مادة أولى تسبق الأحداث. وهذا ما جرّ الأشاعرة إلى القول إن كل شيء محدود من طرفيه، له بداية وله نهاية، وأن لا وجود للإمكان إلاّ في ذهن الله. أما من أقرّ به مبدأ لوجود الكائنات فإنه يقول بقدم العالم إذ يجعل للإمكان محلاً قابلاً يحل فيه ألا وهو المادة الأولى، هذه المادة التي تحتوي بالقوة على إمكانات لا متناهية تتفجّر تباعاً وتكون مصد

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص١١٨.
[2] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق ،ص١١٣٢.
[3] المصدر السابق ، ص١١٣٢.
[4] جهامي،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، مصدر سابق، ص ٣٧-٣٨.
[5] المصدر السابق، ص ٤١-٤٣

القسم الثاني

مفهوم السببية وعلاقته بمفهومي الإمكان والقوة

مفهوم السببية وعلاقته بمفهومي الإمكان والقوة:

يرتبط مفهوم السببية بمفهومي الإمكان والقوة، فالمشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان، فإنّ من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات – الأشاعرة- أنكر معها الإمكان في المادة، وجعل من الله تعالى السبب الوحيد، ولعل ذلك يكون راجعاً إلى اعتقادهم بأن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات قد يؤدي إلى نوع من الشرك وتقاسم الأفعال بين الله تعالى والإنسان، أما من أقر هذه السببية من الفلاسفة المسلمين أثبت معها الإمكان في المادة، فجعلها تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة إتصالية طبيعية، وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، طبيعية أم إلهية بمفهومي الإمكان والقوة.

حيث يتضمن موضوع السببية البحث في العلاقة بين متغيرات العالم، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة في العالم، فإن مثل هذا التحديد له أهمية من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الإلهية من ناحية، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى.

لقد كان لموضوع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين، نظراً لارتباطة لديهم بمشكلة ميتافيزيقية، وهي علاقة الله بالعالم وفعالّيته فيه، وكان للأشاعرة مكان متميزٌ في بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية، بل إنّ التصور الأشعري للعلاقة السببية، خاصة عند الغزالي، لقى الكثير من الشهرة نظراً لجدته وتميزه.

وكان الخلاف حول السببية بين الأشعرية والمعتزلة محصوراً في إجابة السؤال: إلى من تُسند الأسباب التي تولِّد الأفعال؟

أجابوا جميعاً بأنّ الفاعل لابد أنْ يكون سبباً، ولابد أن يكون قادراً مختاراً حياً، حتى يقع منه الفعل على وجه معين، ورأت الأشعرية أنّ الله تعالى هو الفاعل المنفرد بالفعلفي ملكه، فهو تعالى خالق كل شيء، وإرادته وقدرته عز وجل تشمل العالم بما فيه ومن فيه، ولا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل، فالله تعالى خالق السبب والمسبَّب على التعاقب، وخلق فينا العادة بفعل تكرار الأقتران بين الأسباب والمسبَّبات.[1]

لقد رأت الأشعرية أنّ العلاقة بين العلة والمعلول ملازمة لتكرار العادة، حيث يقول الغزالي حول ذلك: " ... لكنا لا نستطيع أن نجزم أن المعلول حدث بتأثير علة معينة على وجه

[1] المرزوقي، جمال، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية**، مصدر سابق، ص ١٢٨-١٢٩.
[2] المصدر السابق، ص ١٣٠.

الخصوص، فجز الرقبة ليس حتماً علة الموت، فكل منهما عرضٌ لا يرتبط بالآخر، وهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة، والله خالقهما وأراد لهما الاقتران".

وعليه فإذا كان الله تعالى هو الفاعل لكل الأسباب والمسببات عند الأشاعرة فلامجال عندهم للقول بالسببية، وهذا الرأي كما هو معروف مرتبط بتفسيرهم للمعجزات، وإقرارهم لها.

لقد رفض الأشاعرة وبعض المعتزلة القول بطبائع مؤثرة، وفهم الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات، وأيضاً آراء المعتزلة الذين يذهبون إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب والمسببات، واتفاق الأشاعرة والمعتزلة، على القول بالجواز والإمكان أنقاذ الفكرة المعجزة التي يترتب عليها التصديق بالنبوة، وصلة ذلك كله بالغائية والعناية الإلهية.

إن القول بالخلق المستمر، بمعنى أن الله تعالى هوالفاعل لكل شيء وأنه تعالى يخلق خلقاً مستمراً، يلغي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، بل إن المتكلمين – والأشاعرة منهم خاصة- إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله تعالى على صعيد خلق الأعراض – وبالتالي الجواهر وكل شيء في العالم – لكي يسدوا الباب أمام فكرة (الطبع) التي كان الفكر الفلسفي القديم يفسر بها التأثير، الذي يفسره العلم اليوم بالسببية والحتمية.

ويتابع الغزالي نهج من سبقه من الأشاعرة، وبخاصة الباقلاني، في إنكار فعل الأجسام بالطبائع أو الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات، وقد دعَم موقفه بالتصوف، ما دام الصوفي يرى – في مقام التوحيد- الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن في مقام التوكل أنّه لا فاعل إلا الله، وهكذا أصبح موقف الغزالي من العلّية تحدده أشعريته وتصوفه معاً بلافصل، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء في قوانين طبيعية ضرورية وإنما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها في ذلك مثل المعجزات في باب الإمكان من حيث تعلّقها معاً بمشيئة الله وقدرته.

فالطبيعة لاعمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع إلى الله تعالى مباشرة، ويقول الغزالي: "إن الطبيعة مسخّرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته".

---

[١] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠٨.
[٢] المصدر السابق، ص ١٣٠
[٣] صبحي، احمد محمود، **في علم الكلام** ، الجزء الأول، الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٨، ص ٦٣٢.
[٤] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص١٠٤.

وينقد الغزالي فكرة الترابط الضروري بين العلة والمعلول، وهذا يعني أنه يخالف الفلاسفة في اعتقاداتهم بأنّ الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة.

ويرى أن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي عليّه بينهما، فلا يستلزم إثبات أحدهما الآخر، ولا نفي أحدهما نفي الآخر، بل إن الله تعالى يخلق الأثر حيث يلتقي الجسمان، وهو عز وجل قادر على خلق الاحتراق دون إلقاء في النار.

ويرد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسبَّبات إلى جهات الإمكان أو الجواز، لا إلى الضرورة أو الوجود، ويرى أنّ اقتران المسببات والأسباب، واطراء هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية في الذهن، وهي حصيلة عامل نفسى ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً ولا ضرورة إلا في ذهن الشاهد، أمّا المشاهَدفي التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، فلا يقال إنّ الأب فاعل ابنه بإيداع النطفه في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه، وإنما يُقال إنها موجودة به، والموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به.

وهكذا يجعل الغزالي سنن الكون، وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى كما يدخل الاقتران بين الأسباب والمسببات في جهة الإمكان لا الضرورة.

لقد كان ما دفع الأشاعرة إلى الذهاب لنفي طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأنّ مثل هذا القول يعطي فاعلية لغير الله، وهو الأمر الذي رفضه الأشاعرة بشدة، فالله تعالى هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه، ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعلٌ بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار، أمّا الجمادات فلا فعل لها.

وبالإضافة لرفض الأشاعرة للقول بتأثيرٍ مخصوص للموجودات الطبيعية، فقد رأوا أيضاً أن آراء الفلاسفة في تحديد المؤثرات في العالم الطبيعي، بها كثير من الاضطراب والتشويش، حيث تتداخل أكثر من قوة مؤثرة، ويشير الغزالي إلى أنّ قصور التفسير بالضرورة

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٦١.
[2] المصدر السابق، ص ١٩٦.
[3] المصدر السابق ، ص ٦٦.

السببية قد دفع الفلاسفة إلى إستناد حصول الشيء في نهاية الأمر إلى مبدأ مفارق هو العقل الفعّال، وهو أمرُ رأى الغزالي أنّه يهدم التفسير بالسببية الطبيعية.

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى نفي القول بأى طبيعة خاصة للموجودات، فإنهم بهذا قد فتحوا المجال أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعى، وتعد فكرتهم في التجويز والإمكان أساساً هاماً لآرائهم في السببية،فكل ما يمكن تصوره هو جائز عندهم غير ممتنع، جائز أن تصير الارض فلكاً، والفلك أرضاً، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته، فكلها أمورٌ ممكنة، ويجوز أن تكون على وجه آخر، فلا ضرورة هناك تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم، فجائز أن تلاقي النار القطن ولا يحترق، وجائزٌ أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام، إذ إنها لا تحمل ضرورة فجميع الموجودات ممكنة. ويستحيل أن تكون الطبيعة فاعلاًبل الفاعل هو الله تعالى الذي هو فاعل بالاختيار، ولا إيجاب هناك ولا ضرورة.

ويتميز الغزالي بعرض فكرة العادة بوضوح في رده على الفلاسفة حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذي يعتمده التفكير الفلسفي، فانتقد مبدأ السببية الطبيعة منكراًكل ضرورة أو حتمية تُسيّر مجرى الأحداث في الكون، وركز على أهمية التجربة الحسية أساساً للمعرفة الإنسانية في مضمار الطبيعيات "فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء، وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة؛ والاحتمال مكان الحتمية".

وهنا ندرك متانة العلاقة بين نقد الغزالي لمبدأ السببية، وبين رأيه في الإرادة الإلهية التي يحدها بأنها "عبارة عن إيقاعه الفعل، مع أنه غير ذاهل عنه، فالقصد إلى إحداث المحدث، والعمد إليه سمى إرادة".

"والله تعالى مريدُ لأفعاله، وكيف لا يكون مريداً، وكل فعل منه أمكن أن يصدر منه ضده، وما لا ضده له، أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده، والقدرة تناسب الوقتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارمة للقدرة إلى أحد المقدورين" . وإرادة الله تعالى لاحد لها، ولا قيد ،"فمن عرف الله تعالى عرف أنه يفعل ما يشاء، ولا يبالي، ويحكم ما يريد ولا يخاف، قرّب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة".

---

[١] المصدر سابق، ص١٩٧.
[٢] المصدر السابق، ص ١٩٥.
[٣] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص١٠٣.
[٤] الغزالي، **معراج السالكين**، نشر زكي الكردي، القاهرة، ١٣٤٤هـ ، ص ٤٩.
[٥] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص ٩٦.
[٦] المصدر سابق، ص ١٤٦.

من أهم الاعتراضات التي تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة، هو أنّ آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية في العالم، فقد ذهب ابن رشد إلى أنه لابد من نفي القول بالعادة، فيقول: "... فلا أدري مايريد باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون الله تعالى عادة، فإن العادة ملكه يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، وإن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإنّ هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار الفعلُ عاقلاً".[1]

وهذا كله حسب رأي ابن رشد أنه لابد من التسليم بالخصائص الضرورية لكل موجود من الموجودات، أمّا الجواز والإمكان، وانقلاب فعل الشيء، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها.

وقد تنبه الغزالي إلى ما قد يوجه لفكرة العادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام على أساس أن آراء الأشاعرة تلك قد تجر إلى شناعات كثيرة، فالرابطة السببية إذا أضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص فإنّ هذا يؤدي إلى تجويز أن يكون بين يدي الإنسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ولا يراها إلا الله تعالى إن لم يخلق له الرؤية.[2]

لقد حاول إبعاد النظرية الأشعرية عن هذا الإتهام، فردّ النظام والمعقولية في العالم إلى العلم الإلهي الأزلي. بأنّ مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول بأنّ الله تعالى يخلق فينا علماً بأن الأمور المستشنعة كانقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً وعلى الرغم من كونها ممكنات في ذواتها، إلاّ أنّ الشك لا يتطرق إلى أنّها يمكن أن تحدث أبداً، لأنّ الله تعالى يخلق في الإنسان علماً بأنّهذه الممكنات لم يفعلها، وقد أجرى الاستمرار بهذا الإدراك مرة بعد مرة، مما يوسع في اعتقادنا أنّ المعلومات تتساوى وتطّرد في وجودها.[3]

يقول الغزالي بهذا المعنى: "إذا لا مانع من كون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنّه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، فيخلق لنا علماً بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت".[4]

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٢٣.
[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٩٨.
[3] المصدر السابق، ص ١٩٩
[4] المصدر سابق، ص ١٠٠

فالغزالي حينما ذكر أنّ تأثير الشيء ثابتو ضروري، قرنَ قوله بإشارته إلى أنّ إثبات مثل هذا الاختصاص الضروري لتأثيرات الأجسام يعني أن القطنتين المتماثلتين لا بد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار، مشيراً أنّ مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقائه في النار، ويذكر أن آراء الفلاسفة تمنع إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها، أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عنده أمر محال، وبالتالي يرى الغزالي أنّ المعجزة تحصل بخلق الله السبب وعدم خلقه لمسبَّب، لأنها منفصلان.

ولولا فكرة الجواز والإمكان ما أمكن الغزالي القول بوقوع المعجزة في وقت مخصوص، فإنّ من يقول بتلازم الأسباب والمسبَّبات تلازماً ضرورياً لا يجعل المعجزة داخلة بأي وجه من الوجوه في تركيب مذهبه، وهذا على عكس من يرى أن آراء التلازم ليس ضرورياً بين الأسباب والمسبَّبات.

وعليه يتضح لنا أن آراء الأشاعرة في السببية قد قامت دفاعاً عن المعجزة، على أساس أنّ القدرة الإلهية من الممكن أنّ تتدخل لتضفي على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها في العادة، مثل أن يُعطي الله النار التي أُلقيفيها إبراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمه، أو يضفي على جسم إبراهيم صفة تجعله محتملاً لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء.

ويشير الغزالي إلى إنّ هذا القول معقول، فلا يبعد على القدرة الإلهية التدخل لتغيير صفات الإجسام، إذ إنّ المادة قابلة لصور كثيرة ومن المشاهد حدوث استحالات للمادة، وإن كانت تلك الاستحالات تقع بحكم العادة في زمن متطاول، فلا يُحال على القدرة الإلهية أن تقلب أطوار المادة في زمن مختصر فتحدث المعجزة أو تُخرق العادة.

ويعود موقف الأشاعرة هذا إلى عدم إبرازهم قدرة العقل، وقوى الطبيعة الذاتية تحاشياً للمسّ بقدرة الله تعالى المطلقة، وهذا ما أدى إلى إدراج مسألة المعجزات عندهم نتيجة مباشرة لإنكار الضرورة والحتمية، وإلاّ فكيف نُفسر وقوع المعجزات في أيوقت يشاؤها الله تعالى، وعليه نجد أن العقل ليس سوى خادم للشريعة عند الأشاعرة الذين رفضوا السببية وعمل العقل فيها.

---

[١] المصدر السابق، ص ١٩٨.
[٢] المصدر السابق، ص ٢٣.
[٣] العراقي، محمد عاطف، **النزعة العقلية في الفلسفة ابن رشد**، مصر، ١٩٧٩،ص ١٨١-١٨٢.
[٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٠٠-٢٠١

وقد كان لابن حزم ردٌ على طريقة الأشاعرة في طرح قضية المعجزات، إذ إنّ ما ذهبوا إليه من نفي الطبيعة والضرورة السببية، والقول بالعادة في العلاقات المطردة بين الموجودات هو أمر لا يؤدي – في رأيه- إلى تأكيد الإيمان بالمعجزة، بل هو قلل من شأن المعجزة وأظهرها على أنها مجرد خرقٍ للعادة.

كما أشار ابن رشد إلى أن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقة القول بنفي الأسباب، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحي الذي أخبر عنها، وكما جاء بها دون جدل، إذ إنّها أثُر يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين، والمنكر لها كافرٌ، جاحدٌ لما جاء به الشرع.

[1]ابن رشد، **تهافت التهافت**، ج٢، مصدر سابق،تحقيق سليمان دنيا، ص ٧٩٠-٧٩٢.
[2]ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية،١٩٥٥، ص ٢١٣-٢١٤.

الفصل الثالث

الإمكان والعدم

دور مفهوم العدم في تحديد مفهوم الإمكان

الفصل الثالث

الإمكان والعدم

مقدمة:

إن الأحكام المتعلقة بالعدم هي أبحاث استطرادية في الفلسفة، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود بما هو وجود، وهو ما يقابل العدم. حيث البحث في العدم مكمل للبحث في الوجود، فمن يريد أن يخوض في بحث الوجود ويتحدث عن الوجود واللاوجود فلا بد أن تكون عنده إحاطة بمعنى الصفة التي يحاول أن يثبتها أو ينفيها عن موضوع ما، إذ أن بعض أحكام الوجود قد تستفاد من أحكام العدم من قبيل ما تقدم من أن العدم واحد فنقيضه – وهو الوجود– واحد.

العدم ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي، أو المقيد، هو المضاف إلى شيء، كقولنا: عدم اليقين، عدم القدرة، وعدم التأثير. أما العدم بهذا المعنى فهو بقول ابن سينا: "البالغ في النقص غايته، فهو المنتهي إلى مطلق العدم، فبالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق". وقوله أيضاً: "وأما العدم، فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو إرتفاع الذات الوجودية بالقوة". والأولى أن يسمى العدم المضاف إلى الشيء بفقد الشيء أو غياب الشيء، أو نقص الشيء. والعدم إما أن يكون سابقاً، وهو المتقدم على وجود الشيء، وإما أن يكون لاحقاً وهو الذي يكون بعد وجوده.

ويبدو أن مفهوم العدم متأصل في الذهن الإنساني، لقد أدرك الناس منذ القدم أن العدم هو أساس الوصل بين الزمان والخلق، والخلافات بين الناس حول فهم العدم يمكن ردها إلى رأيين اثنين: الأول هو رأي فلاسفة اليونان، والثاني هو رأي رجال الدين. أما فلاسفة اليونان فقد ذهبوا إلى أن "العدم ليس معناه الخلوّ من كل وجود على أي نحو، بل هو اللاوجود، بمعنى عدم التعيّن، فالهيولى الخالية من الصورة هي اللاوجود، وحالها هذه عابرة، لأنها حال انتقالٍ بين صورة تزول وأخرى تحل. والخلق تبعاً لهذا هو الانتقال من حالة التعيّن بصورة، بالنسبة إلى الهيولى، إلى حال الأخذ بصورة ما، أي إنه التغيّر بالمعنى العام".

---

[1] ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ص ٦٩-٧٠.
[2] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ١٦٤.
[3] المصدر السابق، ص ١٦٤.
[4] بدوى، عبدالرحمن، **الزمان الوجودي**، ط٣، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣، ص٢٢٢.

وهنا لا بد أن يقال: إن التغيّر يتوجب أن يكون بين حالتين أو طرفين يتعاقبان، على موضوع غير محدد أو غير معيّن وهذا يقتضي ألا يتم التغيُّر إذا كان جارياً بين وجودٍ أو لا وجود أو عدم، بل يتوجّب أن يكون التغيُّر سارياً من وجودٍ إلى وجودٍ، فالتغيُّر لا يتم إذا لم يقيّض له أن يكون انبثاقه من نقطة بَدْءٍ وجوديّة، فإذا قلنا بأن الخلق تغيّر، فلا يمكننا أن نفهمه على أنه انتقال من العدم المحض إلى الوجود، لأنه سوف نفتقر في هذه الحالة إلى نقطة البدْء الوجودية اللازمة لانطلاق التغيّر.

وعلى العكس من هذا نرى النظرة الدينية تقول: "إن الخلق، أو على الأقل فعل الخلق الأول الذي أوجد به الله الوجود ويتم من العدم إلى الوجود، العدم المطلق النافي لكلّ وجود، على أي نحو كان هذا الوجود. وتبعاً لهذا تقول بعكس النظرة الفلسفية القديمة (اليونانية)، إن كل ما خلق فقد خلق عن العدم أوّل الخلق على الأقل".

ويوجه بدوي نقداً لكل من النظرتين حول العدم (الفلسفية والدينية) مشيراً إلى أن النظريتين قد ربطتا الخلق بالزمان، فالنظرة الفلسفية تؤكد على أزلية الزمان انطلاقاً من كون التغير أزلياً. والنظرة الدينية اعتبرت أن الزمان مخلوقٌ، لأن التغيُّر (= الحركة) مخلوقٌ أو حادثٌ، ونبّه بدوي إلى أن ربط النظريتين للخلق بالزمان هو ربط ظاهريٌّ أو خارجيٌّ لا يدلُّ على الصلة الصميمية التي تربط بين الزمان والتغيُّر (= الحركة، الخلق): إنما الزمان تابع لفعل الخلق، باعتبار أنه مقياس للحركة الأزلية، كما يرى فلاسفة اليونان أو مقياس الحركة الحادثة كما يرى رجال الدين."

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلا النظرتين لم يبيّن معنى العدم من حيث هو ما هو. وتعتبر النظرة الدينية أقل قدرة على اكتناه معنى العدم وكل ما تطرقت له في هذا السياق هو المعدوم لا العدم، والمعدوم هو الأشياء الخاضعة لحال العدم لا العدم نفسه. والناظر في علم الكلام الإسلامي سوف يجد مشكلة المعدوم وقد أخذت بعداً هاماً: فقد تمّ طرح السؤال بالنسبة لعلماء الكلام المسلمين حول ما إذا كان المعدوم شيئاً أو ليس بشيء، وترتد مشكلة المعدوم أصلاً إلى مشكلة العلاقة بين الوجود والماهيّة: "فمن قال إن الوجود غير الماهية، أمكنه تصور الماهية غير موجودة، وسماها في هذه الحال بالمعدومة، أي غير المتحققة في الوجود أو بالوجود بعد، ومن قال إن الوجود عين الماهية، قال عن المعدوم ليس بشيء". فالمعتزلة، وهم الذين قالوا بالرأي

---

[١] المصدر سابق ، ص٢٢٢.
[٢] المصدر السابق، ص٢٢٢.
[٣] المصدر السابق، ص ٢٢٢.

الأول، ذهب أكثر شيوخها إلى أن الماهيات والذوات أشياءُ في حالتيْ وجودها وعدمها، بينما ذهب أبو الهذيل وأبو الحسين البصري (من المعتزلة) والأشاعرة إلى أن المعدوم، إمّا أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإمّا أن يكون جائز الوجود جائز العدم. أمّا الممتنع، فقد اتفقوا على أنه عدم محض، وعدم صرف، وليس بذات ولا بشيء. وأمّا المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه، فقد ذهبوا إلى أنه قبل الوجود نفي محض، وعدم صرف، وليس بشيء ولا بذات.[1]

لكن "هذا ليس بحثاً في العدم من حيث هو ما هو وإنما هو بحث في الأشياء في حال عدمها وثمّ فرقٌ كبير بين الأمرين".[2] ولما كان الوضع على هذا النحو، فإن علماء الكلام المسلمين لم يدركوا أنه إذا كان الله يخلق من العدم، فهذا يعني أنّ بين الله والعدم صلة معينة، ومعنى هذا الكلام هو أنه إذا كان الخالق أو الله يخلق الكائنات من العدم، فهذا يدل على أن الله يعرف العدم، إذا كان هذا هكذا، فإنه دليل على وجود نقص في الله، ولما كان الله كاملاً كمالاً مطلقاً، فهو لا يقارب العدم أبداً ولا يعرفه وبالتالي هو لا يخلق من العدم.

---

[1] الرازي، فخر الدين، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، الجزء الاول، ٢٠٠٤، ص ٦١.
[2] بدوى، عبدالرحمن، **الزمان الوجودي**، مصدر سابق، ص٢٢٣.

دور مفهوم العدم في تحديد مفهوم الإمكان:

الإمكان في الشيء عند المتقدمين: هو إظهار ما في قوته إلى الفعل، والإمكان عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه، فيكون صفة للماهية حقيقة من حيث هي، وهذا المعنى الأخير قريبٌ من المعنى الذي ذهب إليه المحدثون في قولهم: (الإمكان هو صفة للممكن بالمعنى الموضوعي أو الخارجي) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب، وهو الجائز، أي كل ما يتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز، أي لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثاني: هو ما استوى منه الوجود والعدم، والثالث: هو المشكوك فيه، ويسمى المحتمل أيضاً. وكل أمرٍ جائز أو ممكن فلا بد له من علة محدِثة متقدمة عليه، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، والتسلسل ألى ما لا نهاية باطلّ في حكم العقل، فلا بد إذاً من علة أولى ضرورية، وهذه العلة هي الله عز وجل. أما الواجب: وما تقتضى ذاته وجوده اقتضاءاً تاماً، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، وهو مرادفٌ للضرورى، إلاّ أنّه يُطلق في بعض الأحيان على ما هو أخص من الضرورى، كما قال ابن سينا: "... إنّ الواجب والممتنع متفقان في معنى الضرورة، فذلك ضرورى في الوجود وذلك ضرورى في العدم". والواجب الوجود هو الذي يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، أما الواجب الوجود بذاته فهو الموجود الذي يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما الواجب الوجود بغيره فهو الذي يحتاج إلى علة توجبه كالأربعة فهي واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند فرض أثنين وأثنين. والواجب بذاته عند الفارابي وابن سينا هو الله سبحانه وتعالى، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

ذهبت المعتزلة إلى أنّ المعدوم شيء وثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ إنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع، حيث يقول ابن حزم: "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطي يزعمون أنّ المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لا نهاية لها".

---

[1] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، مجلد ١، ط١، بيروت، ١٩٧١، ص ١٢٤-١٣٥،٣٨٥-٣٨٦.

[2] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٢٩.

[3] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، مجلد٢ ، ط ١، مصدر سابق، ص ٥٤١-٥٥٢.

[4] ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط١، القاهرة، ١٣٢١هـ، ص ١٥٣.

المعدوم عند المعتزلة شيء وهو المعقول الذي لم يتحقق وجوده بعد ، بمعنى له وجودٌ في عالم غير العالم الخارجي، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي. وأن المعدوم ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات، فالخلق في مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات.

فقول المعتزلة بشيئية المعدوم يأتي من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود، أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج، ويمكن ألاّ تتحقق، وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي، وكانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة، وماهية الله تعالى، على أساس أن ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل – وهو الله تعالى- وهذا هو معنى قولهم: إن الممكن وجوده غير ماهيته، أما الله تعالى، واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده.

لقد بين الأشاعرة أنّ الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري، وأنّ الممكن لا بد وأنْ يكون له فاعل، وفاعله هو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أنْ يكون على مقابل ما هو عليه، والجائز محدَث وله محدِث، كائنٌ بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً، أحدثه الله تعالى من عدم محض، فلقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً. فالقول بأنّ الموجود هو الشيء والشيء هو الموجود، معناه أنه لا يمكن أنْ يسمى شيئاً إلاّ الموجود، فالموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس كائناً، إذ العدم لدى الأشاعرة لا يمثل أية فكرة، ولا يحوي أي وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أنْ تحوي هذه الكلمة من نفي معنى الوجود. فالشيء يكون بعد أنْ كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء.

وعليه فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شيء) وبين الإثبات، وبين القول (ليس بشيء) وبين النفي.

ويُلاحظ أنّ التعريف الذي أختاره الأشاعرة للفظ (الشيء) أكثر توفيقاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوي المعدوم. لأنّ هذا الاختيار من جانب الأشاعرة قد انتهى بهم إلى إثبات

---

[1] عفيفي، أبو العلا، **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٣.
[2] الجويني، أبو المعالى، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، منشاة المعارف الاسكندرية، ١٩٦٩، ص١٢٤.
[3] الباقلاني، ابو بكر محمد، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٦.

حقيقة كبرى وهي قدرة الصانع عز وجل، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تتجلى في أن يصنع الشيء من العدم، وهذه القدرة لا يصح أنْ تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أنْ تؤثر في مقدورها، وإثبات ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلو كان الشيء شيئاً في العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لما أمكن أنْ يكون للقدرة أثرُ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذي يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته عندهم إذ إن إثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم يرون أنّ المعتزلة بتعريفهم الشيء بالمعلوم، وليس الموجود قد أثبتوا الشيء في العدم، لأنّ المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً، ويصبح أثر قدرة الله في إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله لها أثر مقدور ملموس.

وعليه نجد الأشاعرة أكدّوا القول بحدوث العالم مستندين في ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين: واجب وجائز، الواجب هو الله سبحانه وتعالى، والجائز هو العالم، فالأول ما ليس له أول ومفتتح، والثاني ما له أول ومفتتح، وأنّ الجواز بالنسبة للعالم صفة ليست بالعرض، وإنما هي مكونة لحقيقته، أي إنه لا يستغني عنها، وبالتالي يبقى العالم بحاجة مستمرة إلى موجده، إلى الله سبحانه وتعالى، الذي ينقله من العدم إلى الوجود.

اذاً فكون الشيء ممكناً عند الأشاعرة يعنى كونه مسبوقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أنْ يوجد أو لا يوجد، فهذا المعنى يستدعي كونه مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن ممكناً بل واجباً، إذً إنّ الممكن في حال وجوده لا يكون له الوجود، لأنّ ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر في وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبوق بموجده، إذ لولاه ما وُجد، كما أنه مسبوقٌ بعدم ذاته. فالممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجودُه مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أنْ يكون وجودهما معاً زمانياً، لأنّ واجب الوجود بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شيء.

لقد كان الفارابي أول من ظهرت لديه فكرة (الواجب) و(الممكن) بدلاً من فكرة (الحادث) و(القديم) فقد قسّم الموجود إلى (واجب الوجود) و(ممكن الوجود)، ولّما كان كل ممكن لا بد أنْ يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده. فليس هناك سوى هذين القسمين

---

[1] الغزالي، أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص٢٠.

[2] الشهرستاني، ابو الفتح، **نهاية الاقدام في علم الكلام**، تحقيق الفرد جيوم، اكسفورد، ١٩٤٨، ص١٩.

من الوجود، فالوجود من حيث هو إما أنْ يكون واجباً، أي يلزم من افتراض عدمه المحال، وإما أن يكون ممكناً، وهو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذي ليس وجوده من ذاته يستوي وجوده وعدمه، بحيث لا بد أنْ يكون وجودُه من غيره، ولكن لا يمكن أنْ يذهب تسلسل العليّة والمعلولية إلى غير نهاية، وإلاّ لما وُجد الممكن، بل لا بد من إنتهائه إلى (واجب الوجود بذاته)، وهو المبدأ الأول، علة جميع الممكنات.

لقد أثبت الفارابي أنّ "اللازم عن الأول يجب أنْ يكون أحدي الذات، الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أنْ يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً".[1] حيث يرى الفارابي أنه لا يمكن أنْ يصدر عن الواحد الكامل في أحديته إلا موجود أحدي، وذلك أنّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعْل الصادر عن ذات الله متعدداً يعني تعدد الذات الإلهية التي هي مثال الوجود،وذلك مستحيل، هذا الواحد الذي يصدر عن ذات الله يجب أنّ يكون مفارقاً، أي مجرداً عن المادة، لأنّ ذات الله بسيطة مفارقة للمادة عن الجسم، وقد أثبت الفارابي أيضاً أنّ في تعقل الله والعقول تكمن قوة الفيض والخلق. ويكفي أنْ نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لإنجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو (العقل الأول) وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول أي الله تعالى.

كما ميز الفارابي فيما دون الله تعالى بين الهوية والوجود، فالكائنات كلها، ما خلا الله، ممكنة الوجود الفعلي من جهة هُوياتها، ولكي توجد بالفعل لا بد لها من علة فاعلة هي الله، والواجب بغيره عنده متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجة خلقه من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ. لم يحدث نتيجة علم وقدره إلهية وإرادة سعت إلى ذلك، وإنما حدث نتيجة فيض تلقائي. فالإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق، وله في إصطلاح الفلاسفة عدة معان: الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفني، والإبداع العلمي. والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع البارى سبحانه وتعالى. فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما إخراجٌ من العدم إلى الوجود.[2]

"الإبداع فعل العلة الأولى وبه تحصل الموجودات على هويتها، كما أنه الفعل الحق الأول الذي لا يتأثر به المبدع ولا ينفعل ولا يحصل له به كمال. وعن العلاقة بين المبدِع والمبدَع من حيث أن الأول علةٌ والثاني معلولٌ، رأى الفلاسفة المسلمون أن هناك معلولاً يستغني في وجوده عن فاعله بعد انتهاء فعله كاستغناء البناء عن البنّاء بعد إنجازه، وهناك معلولٌ لا يستغني

---

[1] الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق،ص ٣٩-٤٠.
[2] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي** ، مصدر سابق، ص ٣١.

في وجوده عن فاعله وهو المبدَع، فيكون المبدِع علّةً موجودة ومُبْقِية، والمبدَع واجباً بغيره دائماً، لأن المبدِع لا يطرأ عليه التغيير و "إذا كان شيء متشابه الحال دائماً وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً"، فالإبداع إذن فعل أزلي وغير منقطع".

لقد فرق الفلاسفة بين الإبداع والخلق، فقالوا: (الإبداع): إيجاد الشيء من لا شيء، و(الخلق): إيجاد شيء من شيء، فالإبداع إذاً هو أنْ يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والإبداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين والإحداث. فإن التكوين: هو أن يكون من الشيء وجودّ زماني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقاً بالمادة، والإحداث يقابله أيضاً لكونه مسبوقاً بالزمان، والتكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى فعل الله تعالى.

"يمايز الشيرازي بين الماهية والوجود على غرار ابن سينا، فهو يعتقد أن الماهية باعتبار ذاتها وبالحمل الأولي لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، ولذلك لا يحمل عليها الوجود من ذاتها، ولو كان كذلك لكان الوجود محمولاً عليها حملاً أولياً، أي أن مفهوم الماهية لأي شيء يشتمل على الوجود والأمر ليس كذلك، إذن الوجود عارض على الماهية، فحتى تتحقق الماهية فهي بحاجة إلى أمر غير ذاتها، أي بحاجة إلى حيثية تعليليه لوجودها، وهذه العلّة هي الوجود. ومع أن الوجود يبدو زائداً على الماهية لكنهما متحدان في الأعيان، وفي الأعيان لا وجود عارض ولا ماهية معروضة، بل بقول الشيرازي الوجود عين الماهية لا ثبوت شيء للماهية" .

ولذلك فإن التفكيك بينهما أمر ذهني بحت، وهذا التفكيك يعتمد عند الشيرازي على أدلة :

١- أنه يمكن سلب الوجود عن الماهية، فلو كان الوجود هو الماهية لما أمكن سلبه عنها، إذ الشيء لا يسلب عن ذاته.
٢- كما أن الوجود ليس جزءاً من الماهية ولو كان كذلك لما أمكن سلب أمر ذاتي عن ذاتية.
٣- إن الماهيات وهي الكليات الطبيعية يمكن تعقلها دون الالتفات لوجودها، فتكون في الأذهان دون الأعيان.

---

[١] البدور، سلمان، **الإبداع**، منشور، موسوعة الحضارة الاسلامية، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية، عمان،١٩٩٣.
[٢] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي** ، مصدر سابق، ص ٣١.
[٣] البدور، سلمان، **العقل والفعل في الفلسفة الاسلامية**، دار الشرق، ٢٠٠٦، ص ٩٨-٩٩.
[٤] المصدر السابق، ص ٩٩-١٠٠.

٤- إن الوجود لا يحمل حملاً أوّلياً ذاتياً على الماهية، ولو كان الأمر كذلك لتساوت الموجودات في الوجود، لا بل إنه يمكن حمل أمر على موضوع وجوداً مع أنهما متغايران في المفهوم.

أما ابن سينا فلقد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينهما في الموجودات، بينما وحدّ بينهما في ذاتٍ واحدة هي الله ذات واجب الوجود، فوجوده متحد مع ماهيته، أى ما يُعبر عنه بالقول أنيته عين ماهيته، فكلمة الوجود تدل على ماهية الواجب، ولا تدل على أي ماهية أخرى من نوع ماهيته؛ ومن هنا يمكن القول إنّ الوجود ليس جزءاً من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارى الذي لا ينفصل وجودُه عن ذاته، وبهذا المعنى يقول ابن سينا: "إنّ الأوّل لا ماهية له غير الأنية، إنّ واجب الوجود لا يصح أنْ يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود".

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجب مبدأ أساسي أخذه عن الفارابي، وجعله ركناً هاماً من فلسفته العامة، فليس بجديد أنْ نقول إنّ ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابي، وكان متأثراً إلى حد ما بأرسطو من خلال فكرتي القوة والفعل. فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا حيث يقول: ".. ينبغي لنا في هذه الصناعة أنْ نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أي الوجود الضروري وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر في القوة والفعل، وأنْ ننظر في حال الذى بالذات والذى بالعرض".

يرى ابن سينا أن: "واجب الوجود عنده هو العلة الأولى، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة، وكل ما سواها معلولٌ بها، صادرٌ عنها، مفتقر في وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن"، فالممكن عنده هو "الوجود الذي متى فُرض غير موجود لم يعرض منه مُحال"، أي إن وجود الممكن وعدمه على السواء، فكل ما هو ممكن يُلاحظ أن يكون ويمكن ألا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل في دائرة الاستحالة أو المُحال، وإنما هو في دائرة الإمكان، أي إمكان أنْ يكون أو لا يكون. ويؤكد ابن سينا أن: الممكن هو: "ما إذا أُعتبر بذاته لم يجب وجودُه، وظاهرّ أنّه لا يمتنع أيضاً وجودُه، وإلا لم يدخل في الوجود، فهذا الشىء في حيز الإمكان".

[١] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٣٧٦-٣٨٠.
[٢] ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ج١،مصدر سابق، ص ٢١.
[٣] المصدر السابق، ص ٣١.
[٤] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** ، مصدر سابق، ص ٣٦٦.
[٥] ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**،ج١، مصدر سابق، ص٣١.

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، حيث يقول ابن سينا: "إنّ كل ما هو ممكن الوجود بإعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنّ إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عُدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود". وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، حيث يؤكد ابن سينا هذه الفكرة بقوله: "ما حق في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجوْده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره". ولا نستطيع أنْ نسير في تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلا بد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهي واجب الوجود بذاته وإلاّ سوف نقع في الدور.

ويوضح ابن سينا أن الواجب بذاته بريء عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة، وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، وإلا اختلفت الجهات في ذاته؛ أول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات؛ وهو عقل محض، ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها، في حين أن المادة قابلة فقط. ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة فلا يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق؛ فالمادة في الرتبة الدنيا بعد النفس. وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام.

وعليه نستطيع التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هنالك موجوداً واجب الوجود،حيث يرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتمس البرهان على أثبات البارىء، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجودٌ وما يجوز في العقل وجوده، موجوداً أوّل، واجب الوجود، وجودُه عين ماهيته.

فكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجودٍ غيرها، منزّه عن الكثرة والتغيّر، وواجب الوجود واحدٌ لا كثرة في ذاته، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ؛

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٨.
[2] ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج٣، مصدر سابق، ص٤٤٨.
[3] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٣٨٤-٣٨٥.
[4] المصدر السابق، ص ٤٤٨-٤٥٥.
[5] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٣٦٩-٣٨٣.
[6] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٣٦٩-٣٨٣.

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحدٌ، هو العقل الأول، والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل، فبتعقله لعلّته يصدر عنه ثالثٌ، هو عقلٌ يدبّر الفلك الأقصى؛ وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس، يفعل عقلُ الفلك فعله بتوسّطها؛ ثم إن العقل الأول، من حيث هو ممكن الوجود، يصدر عنه جرمُ الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو؛ فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم، ولما كان العقل لا يمكن له تحريكُ الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثّر بتوسطها، حيث يقول ابن سينا: "إن المبدأ الأول يؤثر في العقول، وهذه تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية، وهذه تؤثر فيما تحت القمر"، وأخيراً يأتي العقل الفعّال، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية، والصور الجنسية، والنفوس الإنسانية؛ وهو يدبّر هذه كلها.

ويقول ابن سينا: "إن كل ما هو موجود، خيراً كان أم شراً، فهو موجود بقدر الله. ولكن الله لا يرضى إلا الخير؛ والشر إنما هو عدم الشيء؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض. ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً."

فلا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل، من الموجودات ما هو خير محض مُبرّءٌ من الشر، كالأمور العقلية والسماوية؛ وبقى نمطُ من الوجود، هو هذا الأرضي؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغى ألا يترك خير كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. والعناية الإلهية السارية بتوسُّط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكليات، فلا تُعنى بالجزئيات، ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات، فعند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضى تغير ذاته، "بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض"، وكيفية ذلك أنه "يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات، الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبيء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه". ولما كان العقل

---

[1] المصدر السابق، ص ٤٤٧.
[2] المصدر السابق، ص ٤٤٥.
[3] المصدر السابق، ص ٤٦٧.
[4] المصدر السابق، ص ٤٧٤.
[5] المصدر السابق ، ص ٤٧١.
[6] المصدر السابق، ص ٤٩٣
[7] المصدر سابق، ص ٤٩٣

يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوّغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان، وهو يمكننا من تعليل الوحي وما إليه.[1]

وعليه نلاحظ أن مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلاً، فالفاعل هو دائماً قوةٌ أو صورةٌ أو نفسٌ أو العقل بتوسط النفس. وعنده أن العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفوس الإنسانية، والنفوس الكلية.

كما ذكر سابقاً بأن الإمكان يستدعي محلاً قابلاً له يقوم به، اذ يشترط إمكان الفاعل إمكاناً في القابل، لأن الفاعل لا يستطيع أن يفعل شيئاً من طبيعة الممتنع؛ لأن الممتنع غير مقدور خلقه أصلاً، أما الممكن فمقدور، غير أن المتكلمين وضعوا في الله كل المقدورات والمعلومات، وهذا القابل أساساً هو المادة الأولى للعالم، تلك المادة التي ليس لها قابل بدورها؛ إنها قديمة والإمكان كامن فيها، فكل حادث يجب أن تسبقه مادة إذ ليس التكوين سوى "انقلاب الشىء وتغيّره مما بالقوة إلى الفعل". وعليه يقابل الفاعل مادة للفعل بها ومنها، إنه مبدأ ينطبق على عالمي الطبيعة وما بعد الطبيعة، وخطأ المتكلمين يعود إلى أنهم لم يهتموا بالوظائف الكامنة في الكائنات فردّوا الفعل وإمكان القبول إلى الله، مجّردين المادة من كل فاعلية ذاتية، معرّين ايّاها من كل إمكانية وقوة. فهذا ما انعكس على مفهوم العدم، الذي يرادف عندهم اللاشىء، والامتناع المطلقين.

إزاء هذا الموقف اللابرهاني والبعيد عن مبادىء العلوم الطبيعية، ردّ ابن رشد على مغالطات الغزالي والأشاعرة موضحاً موقفه من مفهومي العدم والممكن معاً، مفنداً من خلاله اعتراض الغزالي على الفلاسفة والذي أرجع فيه الإمكان والاستحالة والوجوب إلى قضاء العقل، ويقول الغزالي: "فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً. وإن أمتنع سميناه مستحيلاً. وأن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً".[2]

وهذه عند الغزالي قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً؛ بدليل ثلاثة أمور: أحدها: أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه، ويقال: إنه إمكانه، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً، يقال: إنه امتناعه، وليس للممتنع في ذاته وجود، ولا مادة يطرأ عليها المحال، حتى يضاف الامتناع إلى المادة. والثاني: أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرآن عليه حتى يقال:

---

[1] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٤٩٣، **والاشارات والتنبيهات**، مصدر سابق ص ٢١٠.
[2] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص ٧٣.
[3] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٨٨.

معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسودّ وأن يبيَّضّ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان. وإنما الممكن الجسم، والإمكان مضاف إليه، فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته، أهو ممكن، أو واجب، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن. فدل أن العقل في القضية بالإمكان، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضاف إليها الإمكان. والثالث: أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره "ابن سينا" والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة، فإمكانها وصف إضافي، ولا يرجع إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل، فإلى ماذا يرجع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال.[1]

بينما رأى ابن رشد "أن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة".[2] فهنا يمسي العدم أصلاً من أصول الخلق إذ هو يرادف الإمكان والقوة اللذين يستدعيان قابلاً وموضوعاً حاملاً يتمثّل بالمادة الأولى أصلاً. لذلك لا ينقلب العدم وجوداً ولا الوجود عدماً: إذ لا يتحوّل القابل الأصيل وإلاّ لانعدمت المادة، فالتغيّر والتحوّل والتكوّن في الأعراض يكون بالفعل، وهو في الجوهر بالقوة، فليس جوهر الماء الذي يتحوّل من بارد إلى ساخن، إنما هذه الماء، وهذا يعني أن مادة هذا العالم وعناصره الممتزجة هي التي تتكوّن وتفسد، أما المادة الأولى فتبقى قوة وإمكان وجود لاجناس وأنواع لاحقة.

لقد حوّل ابن رشد مفهوم العدم عن خطّه الأصلي عند المتكلّمين الأشاعرة، وأضفى عليه صفات جعلته في قوام الهيولى وعملية التكوين، ذلك بعد أن طورّه مستعيداً مواقف شتى الفرق الكلامية والفلسفية منه. فهذا ما مكننا رسم الخط التصاعدي انتقالاً من العدم المحض المطلق، من اللاشيء عند الأشاعرة؛ إلى العدم ذاتاً ما، قابلاً وموجوداً بنوع ما، قائماً بذاته، بعيداً عن كل إدارك عند المعتزلة؛ إلى العدم وجوداً لا يتعرى من الصورة الموجودة بالفعل من الوجود عند الفلاسفة؛ إلى العدم وجوداً بالقوة، مهيأً لتجسيد شيء من الإمكانات عند ابن رشد. فالعدم تقابله الملكة. حيث يشير ابن رشد بقوله: "وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة. والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حد الممكن؛ فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد، وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١١٩-١٢٠.
[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص١٩١.

ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل. وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة."

وهكذا يوضح ابن رشد أن عدم حالة ما في شيء هو سلب إمكانها فيه. لذا "فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده. وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه". وهذا ما أقتضى أن يكون للامتناع أيضاً موضوع يقع فيه مثلما هي حال الإمكان، "لأن الممتنع هو مقابل الممكن، والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً، فإن الامتناع هو سلب الإمكان.. مثل قولنا: إن وجود الخلاء ممتنع".

إن مفهوم الفاعل الأول عند الفلاسفة هو "مُخرج الكل من العدم إلى الوجود وحافظه على وجه أتمّ وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة". وعليه يتساءل الغزالي عمّا يصدر عن الله وعمّا يتعلّق به: أهو العدم ؟ أم الوجود ؟ أم كلاهما ؟ أن يقال إن الله يفعل العدم قول باطل، إذ لا تأثير للفاعل في العدم أصلاً. وإذا كان العدم لا يتعلّق بالله، بقي أن نقول إن فعل الفاعل إنما هو الإيجاد والإحداث بعد العدم. ويرجع مردّ هذا التساؤل عند الغزالي، والجواب الذي أعطاه، إلى الخلاف بين المتكلمين الأشاعرة والفلاسفة أصلاً حول مفهوم العدم بالذات.

وأهم ما يميز مفهوم الفعل لدى المتكلمين عموماً، هو عدم انسحابه على الأشياء الطبيعية التي لا تمتلك إرادة، فالفعل في نظرهم لا بد أن يكون صادراً من: "فاعل مريد قادر مختار حيّ عالم" ، وأهم هذه الصفات لديهم، تتمثل في أن يكون الفاعل حيّا، لأن"ما سوى الحيّ فهو جماد وميت، والميت لا يصدر عنه فعل"، حيث يقول الباقلاني الأشعري في نفس المعنى: "الفاعلُ لا يكون إلا حيّا عالما قادرا قاصدا، إذا كان فعله مُحكما؛ فلمْ يجُزْ أن تكون هذه الطبائع فاعلة للعالم".

وقد أقر المتكلمون للإنسان القدرة على إصدار أفعال، ومتولدات عن هذه الأفعال، رغم اختلافهم في نسبتها إلى الإنسان، فالأشاعرة ينسبونها إلى قدرة الله مباشرة، أما معظم المعتزلة فيجوّزُون نسبتها إلى القدرة التي أحدثها الله في الإنسان، والتي إليها ترجع أفعاله.

---

[١] المصدر سابق، للمزيد انظر تفاصيل هذه المواقف من العدم ، ص ١٩١-١٩٤.
[٢] المصدر السابق، ص ١٨٩.
[٣] المصدر السابق، ص ١٩٢.
[٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٥٤.
[٥] المصدر السابق ، ص٢٢٠.
[٦] الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**.دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧، ص٥٤.
[٧] الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي** ،الدار البضاء، ١٩٨٦، ص ٢٠٠

إن الغزالي لم يوافق على كيف أن العدم بكونه عدماً محضاً يحتاج إلى فاعل. فالعدم عنده هو اللاموجود المطلق. وانطلاقاً من ذلك، يقول ابن رشد إن هذه الجماعة أساءت فهم معنى العدم فأخطأت في اتخاذ مثل هذا الموقف. "ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلّق بالوجود إلاّ في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة، ولا يتعلّق بالوجود الذي بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم، بل الوجود الناقص الذي لحقه عدم".[1] فالإيجاد إذاً ليس مطلقاً: إنه ليس إيجاد شيء لم يكن من ذي قبل، بمعنى أنه ليس اختراعاً من لا شيء، إنما هو نقل ما بالقوة إلى الفعل.

يأخذ ابن رشد موقفاً ضدّ أهل الإبداع والاختراع إذ يرى "أن الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنه إنْ وجد موجودٌ قائمٌ بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث".[2] لذا أراد أن يفسّر الاختراع بالمعرفة المبنية على علم الحس عند الجمهور، وعلى ما يدرك بالحس والبرهان عند العلماء.[3] ولذا كانت الحركة الدورية هي الأرجح في تفسير حركة المادة الأزلية لا الحركة على الاستقامة، "إن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة؛ لأنه يوجد وجود ما لا نهاية له بالفعل. وإنما دوراً فليس يمتنع. مثل أن يكون: من الهواء نار. ومن النار هواء. إلى غير نهاية، والموضوضوع أزلياً. فإن معتقدهم في حدوث الكل، هو: أن ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث".[4] فالوجود والزمان يفضلان على العالم من طرفيه. وما دام الخلق مستمراً ازلاً لا انقطاع انقطاع فيه، فهكذا هي حال المادة الأولى التي منها يكون الخلق.

يؤكد ابن رشد، إن من تفحص الآيات القرآنية لم يجد آية توحي أن الله خلق من لا شيء أو كان أصلاً مع العدم المحض، فالآيات تنبيء في مجملها عن وجودٍ ما سبق هذا العالم، فليسفي فليسفي القرآن آية واحدة تنص على: "أن الله كان موجوداً مع العدم المحض" وأن العالم وُجد بعد أن لم يكن، بل الذي يبدو في عدد من الآيات القرآنية هو العكس، حيث إن العالم محدَث، في حين أنّ زمانه، ومادته كليهما أزليان، وهو يورد على سبيل المثال لا الحصر الآيتين التاليين: إن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[5][6].

---

[1] المصدر السابق ، ص ٢٧٤.
[2] ابن رشد، **مناهج الادلة في عقائد الملّة**، مصدر سابق، ص ١٥٣.
[3] المصدر السابق، ص ١٥٤.
[4] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق،ص ٣٦٨.
[5] ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مصدر سابق، ص ٤٣.
[6] **سورة هود**، آية (٧).

يقتضي بظاهره أنّ وُجودا قبْل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانا قبْل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عددُ حركة الفلك، وقوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ ﴾[1].

يقتضي أيضاً بظاهره أن السموات خُلقت منْ شيء، فمن قال بأزلية العالم والحركة والزمان، قال بالفعل عينه بالأبدية، فإذا كان فعل الإيجاد يقتضي نقل الشيء من القوة إلى الفعل، فإن فعل الإعدام يقتضي العكس وهو نقل الشيء من الفعل إلى القوة، وهو يعني أن هنالك وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. ويتمثّل بقوله تعالى:﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾[2]

يقتضي بظاهره أنّ وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود، فالذي يمتنع عند الفلاسفة إذاً هو انعدام الشيء إلى لا موجود أصلاً.

فالخلق والكون في نظر ابن رشد، لا يكون من عدم مطلق، بل من عدم مضاف إلى الوجود، كامن في موجود بالقوة، هو عبارة عن هيولى؛ أي مادة أولى، أو مادة خاصة، فلقد عالج ابن رشد إذاً مشكلة الخلق بالطرق اليقينية وبالبراهين المنطقية الأقرب إلى العقل، فأمسى العدم شرطاً للخلق، وأمسى الحدوث الحقيقي هو النقل من القوة إلى الفعل. لكن الفعل الإلهي بذاته لا يتوّقف عند هذا الحدّ إذ "إن كون جوهر العالم كائناً في الحركة، وكون صورته التي بها قوامه ووجوده، من طبيعة المضاف"[3].

ويقول الغزالي: "إن رد الإمكان والوجوب والامتناع، إلى قضايا عقلية صحيحٌ، وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمه، والعلم يستدعى معلوماً، فنقول: الإمكان معلوم، ولكنه معلوم كلي أو هو كالكليات التي لا وجود لها في الأعيان. بل في الأذهان عندهم، وإنما الموجود في الأعيان الجزئيات الشخصية المحسوسة غير معقولة، والتي هي سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذن إن لم يمتنع وجود الكليات في الأذهان لا في الأعيان، لم يمتنع ما ذكرناه عن الإمكان. فأما قولهم: إن العقول لو انعدمت – أي لو انعدم العلم – لم يتقدم المعلول – أي الإمكان هنا – فالجواب: هل تنعدم الأجناس والأنواع في مثل هذه الحالة ؟ فان قالوا: نعم. فكذلك قولنا في الإمكان، وإن زعموا أنها باقية في علم الله، فكذلك القول في الإمكان.

الإمكان[4].

[1] **سورة فصلت**، آية (١١).
[2] **سورة ابراهيم**، آية (٤٨)
[3] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٩٠.
[4] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٢١-١٢٢.

سيتولى ابن رشد الرد على هذا القول: إن المراد بالكل هنا الأجناس والأنواع مثل إنسان، إذا لم يرد به شخص مفرد بعينه مثل: زيد. وقوله: العلم يقتضي معلوماً، قال به كثير من المتكلمين، وأداهم إلى أن علم الله حادث لأنه لو كان قديماً لكان المعلوم أي الموجودات قديمة أيضاً، وعندهم يستحيل أن يكون غير الله قديماً، فالغزالي هنا يحتج بالأجناس والكليات عموماً، ليدلل على أن الإمكان الذي احتج به الفلاسفة على وجود مادة أو موضوع، ليس سوى مفهوم ذهني مثل الكليات التي وجودها ليس في المحسوسات والأجسام الجزئية، بل في الذهن فقط، ويبين ابن رشد أن هذا فهم خاطىء لمراد الفلاسفة (الفارابي وابن سينا وقبلهم أرسطو) ذلك إنه وإن كان (إنسان) الكلي إنما هو موجود ككلي في الذهن فقط، إلا أن الذهن لا يخلقه من العدم، بل يجرده من وجود الإنسان الجزئي، مثل زيد وعمرو. فهكذا أمر الإمكان: هناك إمكان عام تجريدي كنوع أو ككلي، وإمكانات خاصة لهذا الجزئي أو ذاك وانعدام الإمكان العام الذي هو ذهني، لا يعني انعدام الإمكان الجزئي،فغلط الغزالي أنه تصور أن الأنواع والأجناس أي الكليات هي موجودات ذهنية صرفة، مع أنها في الواقع توجد كجزئيات خارج عقولنا. فقول الفلاسفة: إن إمكان الشيء يتقدم وجوده، مثل إمكان أن يصير الماء بخاراً قبل أن يصير بخاراً، قول صحيح. وجواب الغزالي في رده غير مفيد. والعجيب أن الغزالي بعد أن يقدم رده أعلاه، لا يورد رد الفارابي وابن سينا.

وأما العذر عن الامتناع: بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده، فليس كل محال كذلك، فإن وجود شريك الله محال، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع. وأما عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة، فجوابهم صحيح، إن عني بذلك الوجود. وإن عني بذلك في العقل، فلا، فإن العقل يعقل السواد الكلي، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته. وأما عن النفوس فباطل، فإن لها ذواتٍ مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث. وليس ثم ما يضاف إليه. وأما أن المادة ممكن لها أن يدبرها النفس، فهي إضافة بعيدة.

فحديث الغزالي عن السواد وأنه ممكن بذاته، هو: "مغالطة، فإن الممكن: يقال: على القابل وعلى المقبول. والذي يقال على الموضوع (القابل) يقابله الممتنع، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري، والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، إنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة: والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وذلك بين من حد الممكن، الذي هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢٠٣-٢٠٧.
[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص،١٢٢-١٢٣.
[3] المصدر السابق ، ص ١٢٣.

الممكن ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة: إن المعدوم ذات ما، أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذي له، يلزم ذاتاً ما في نفسه، فإن العدم ذات ما." .. ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود. وذلك أن التكون هو من معدوم. لا من موجود. فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها. إلا أن الفلاسفة ترى أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل، أعني لا تتعرى من الوجود، وإنما تنتقل من وجود إلى وجود. كانتقال النطفة مثلا إلى الدم. وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين. وذلك أنها لو تعرت من الوجود، لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون. فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى، وهي علة الكون والفساد. وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد.

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٩٤-١٩٦.
[2] المصدر السابق ، ص ١٩٧-١٩٨.

الفصل الرابع

ما يترتب على طبيعة الإمكان

القسم الأول

قدم الزمان

الفصل الرابع

ما يترتب على طبيعة الإمكان

قدم الزمان:

إن العالم عند الفارابي على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازمٌ لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، حيث يقول: ".. إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأنّ العالم محدَث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أنّ العالم موجود بعد وجود الله بالذات"[1].

يرفض الفارابي قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة منهم- أنّ العالم مخلوقٌ بالزمان، أي له بداية زمانية، ويرى أنّ العالم قديمٌ، أي أنّ وجوده لا ينفك عن وجود الله، ولكنه حادث بالذات، لأن الحادث هو الذي يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التي هو بها متعلق، ولا ننسى أن العالم عند الفارابي من صنف الوجود الممكن، ولو تنقطع صلته بموجده، أو بعلته الموجبة يعود عدماً، ولكن لّما كان الله "واجب الوجود بذاته" أي لا يمكن تصور عدم وجوده أزلاً، ولا أبداً، والعالم متعلقٌ به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديماً حادثاً بالذات، وأنّ علة الحاجة إلى الله تعالى هي الإمكان لا الحدوث.

فالزمان إذن عند الفارابي أزلي وفي الوقت الذي يؤكد الفارابي بأنّ العالم محدث، وأنّ علة كونه حادثاً هي كونه ممكناً، وأنّ العالم محدَثٌ لا في زمان، أي أنّه محدِثٍ بالذات قديُم بالزمان، وأنّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة، وليس كفاعل بالطبيعة، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وجل أنْ يتأخر عنه فعله، حيث يقول الفارابي: ".. وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض- أي الله- وبدء الشيء غير الشيء.. وكل العالم إنما هو مركبٌ في الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلا زمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة في زمان، والله تعالى الذي هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد"[2].

---

[1] الفارابي، أبو نصر، **تجريد الدعاوى القلبية**، مصدر سابق، ص٥٨-٦٠.
[2] الفارابي، أبو نصر، **مسائل متفرقة**، حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص ٥-٦.

وهنا يميز الفارابي بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكّون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثاني، بأن "الكون" هو تركيب أو شبيه به، وأنّ "الفساد" هو إنحلالٌ أو شبيه به، وعليه يكون التركيب والإنحلال شيئين، لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز ذلك إلاّ في زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون فيه ولا فساد. أما قول الفارابي: "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفي لأنْ يكون للزمان ابتداء، أى أنْ يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، وبعد مضي آماد أوجد الله العالم.[1]

أما ابن سينا فإنه يبين أن الزمان والحركة محدثة بالذات لا بالزمان، حيث يقول: "لو كان حدوث الزمان زمانياً، أى لو كان له مبدأ لكان حدوثه بعد ما لم يكن أى بعد زمان متقدم فكان بعداً لقبل غير موجود معه وكل ما كان كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان. والحركة مثل الزمان ليس محدثة حدوثاً زمانياً".[2] فأمر الزمان واضح، أما الحركة فإذا كانت محدثة بحركة أخرى لما كانت محدثة لأننا نثبت وجود الحركة في الوقت الذي نفترض عدمها. فلم يبق إلا القول بأنها قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الأول أى الله تعالى، فهي محدثة بالذات لا بالزمان.

ويثبت ابن سينا أن الزمان يستحيل أن يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعي لا يتقدمه سوى المبدع تقدماً بالذات، ثم يثبت أن كل محدث زماني لا بد أن تتقدمه مادة ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان، استناداً على دليل العلة التامة. حيث يقول ابن سينا: "لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان محالة معدوماً– فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده. والقسم الثاني محال. فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون: فان لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده وإن كان لوجوده قبل فامّا أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده فبقى أن القبل الذي كان له شيء موجود وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً فهو شيء قد مضى وكان موجوداً– وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان– وإما ماهية لغيره وهو زمانه فيثبت الزمان على كل حال".[3]

---

[1] المصدر سابق، ص ٥-٦.
[2] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ١٩٠.
[3] المصدر السابق ، ص ٢١٨.

يرى ابن سينا أن زمان العالم قديم على أساس أن قبل الزمان – لو فرضنا له بداية – زمان هو القبل وهو ظرف زمان وينتهي إلى: إما أن نقول ليس قبل زمان العالم زمان، ومعنى ذلك أنه مبدع لا في زمان أى لا يوجد زمان يفضل على زمان العالم من جانبيه لا من طرف الماضي ولا من طرف المستقبل، فيكون الزمان محدثاً بالذات أى لا يتقدمه سوى الله مبدعه كعلة: وإما أن نقول إن الزمان قبله زمان آخر فلم يعد للزمان بداية، وفي هذه النقطة لا يمكن التسليم بما يقول ابن سينا، لأنه يستعمل كلمة زمان بمعنيين، فإذا قلنا إن زمان العالم له بداية أي حدث وابتدأ بحدوث العالم فإن الذي يسبقه – إذا فرضنا أن قبل الزمان زمان – هو ليس زمان العالم بل زمان الله. أى إن الله مضت عليه مدة وهو غير خالق فلم يكن في تلك الفترة لا العالم ولا زمانه وإن وجد زمان هو مقياس وجود الله نفسه، ولا يلزم من فرض قدم زمان أو مدة لله قدم العالم لأن هذه المدة ليست مقياس وجود أو حركة العالم بل العالم وحركته وزمانه غير موجودين آنذاك ولكن في هذه الحالة أى عندما يثبت وجود مدة تمتد من الأزل بين الله وبين العالم الحادث ولكنها غير مفيدة قدم العالم لأنها ليست مدته.

ويحاول ابن سينا بعد أن بين استحالة حدوث الزمان أن يثبت خطأ قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأن الأخير له بداية، وهو أن كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة، أى إن كل حادث يوجد قبله وبعده زمان لا بد أن يحدث من مادة. حيث يبني ابن سينا على هذا أن عالم ما تحت فلك القمر أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان وهو العالم الأرضي الذي نعيش فيه مكون ليس من عدم بل من هيولى أولى. وأما العالم العلوي عالم ما فوق فلك القمر وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية وهو غير مكون من العناصر الأربعة ولا هو مركب منها. فإنه مبدَع إبداعاً لا من شيء، وقد يظن أن قوله بوجود هيولى أولى، منها تتكون الأشياء وإليها تفسد وتنحل الموجودات في عالمنا الأرضي، دليل على قول ابن سينا بقدم الهيولى.

ويقول ابن سينا: "لا يمكن أن يحدث حادث زماني، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان: أنّ كل كائن، فيحتاج أنْ يكون – قبل كونه – ممكن الوجود في نفسه فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً، ألا ترى أنّا نقول إنّ المحال لا قدرة عليه".

[1] المصدرسابق، ص ٢١٨.
[2] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** ، مصدر سابق، ص ٣٥٦-٣٥٧.

وعليه يثبت ابن سينا أنّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزماني، فبعد أنْ تحدث ابن سينا عند حدوث الأجسام الطبيعية في عالمنا الأرضي يتكلم عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخر العالم في الوجود بمدة عن وجود الله، ثم يبين أنّ هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

ويؤكد ابن سينا: ".. أنّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإنّ المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيءُ له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأنّ وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو في آنٍ من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أنْ يكون حادثٌ بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث".[1]

فالقاعدة التي انطلق منها ابن سينا هي: أنّ الزمان قديم، وأنّ المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلاّ عن مادة أزلية، ونتيجة الأمرين السابقين، أنّه لا يوجد كائنٌ من عدم إطلاقاً.[2]

وعليه فإن أنواع التأخر والتقدم عند الفلاسفة خمسة هي: الأول: بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم وهما معاً والمتقدم هنا علة فإن حركة اليد هي علة حركة الخاتم، والثاني: بالذات، مثل ماهية الأثنين مفتقرة إلى حصول الواحد وحصول الواحد غنى، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر، والثالث: بالشرف، كتقدم أبي بكر على عمر، والرابع: بالرتبة الحسية كتقدم الإمام على المأموم أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع، والخامس: التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الأبن.[3]

أمّا الغزالي فإنه يبين بأن تصور زمان قبل بدء العالم وزمانه، من عمل الوهم، حيث يقول: "الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات البارىء وعدم ذات العالم فقط؛ ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فنعنى بالتقدم

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٦١.
[2] المصدر سابق، ص ٣٦٨.
[3] الرازي، فخر الدين، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، مصدر سابق، ص ١٨-١٩.

انفراده بالوجود فقط؛ والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

ويرفض ابن رشد قول الغزالي ورأى أن قول الغزالي إن تقدم الباريء على العالم ليس زمانياً صحيح، لأن الباريء سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان. فقول الفلاسفة: إما أن يكون الله مع العالم أو متقدماً عليه بالزمان، غير صحيح، كما أنه ليس تقدم العلة على المعلول، اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك، لأن الله من طبيعة أخرى غير طبيعة المتحرك، ولكن قوله يكون صحيحاً، إذا كانت المقايسة بين شيئين من طبيعة المتحرك، وكلاهما مما يصح أنه في زمان. لذلك قول الغزالي: أنه لا يلزم تقدم الله بالزمان، صحيح بالنسبة إلى المقايسة بين الله والعالم فقط، ولكن إذا لم يكن تقدم الله زمانياً فليس يفهم تأخر العالم عنه، بل هو تأخر المعلول عن العلة. لأن التأخر يقابل التقدم، والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة. فاذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً.

أما الغزالي فإنه يقول: "الزمان لا يكون محدداً، وخلق الزمان في الزمان أمر محال. فاليوم هو الكون الحادث في اللغة، وأيام الله حيث قال: "وذكرهم بأيام الله"- مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه: منها قوله: "في أربعة أيام"، فيوم مادة السماء، ويوم صورتها، ويوم كواكبها، ويوم نفوسها. وقوله تعالى: "خلق الأرض في يومين" المادة والصورة، ومادة السموات والأرض ومادة بروجها صورة واحدة. ومادة الأرض مادة مشتركة بين ازواج وفحول".

فمعنى قول الغزالي أن الزمان لا يكون محدوداً، أنه لا يستطيع أن يحدد وقتاً معيناً وزمناً محدداً لخلق العالم، وذلك لأن الزمان مخلوق كالعالم، والله كان قبل العالم والزمان معاً، ومعنى أن الله كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم: أي وجود ذاتين فقط، ولا اعتبار لتقدير ثالث وهو الزمان، وإن كان الوهم هو الذي يقدر وجود الزمان.

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق،ص ١١٠-١١١.
[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٣٩-١٤١.
[3] الغزالي، **المضنون به على غير أهله الكبير**، القاهرة، ١٣٦٧ هـ ص ٤-٥.
[4] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٠٨-١٠٩.

فقول الغزالي: "خلق الزمان في الزمان أمر محال" من أهم الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى فكرة قدم الزمان عند المشائين الذين قالوا بفكرة المرجح، وهو لِمَ خلق الله العالم في وقت دون وقت آخر؟ فكأنهم بذلك جعلوا الزمان أوقاتاً منفصلة، ثم يختار الله وقتاً معيناً يخلق فيه العالم، فينشأ من ذلك سلسلة من الترجيح إلى ما لا نهاية، وعليه يكون الزمان قديماً قدم العالم.

وأما الغزالي فينكر أن يكون للزمان أجزاء منفصلة في حد ذاته، فيُخلق زمان في زمان، بل هو مرتبط بالعالم المتحرك، والزمان مقياس الحركة المتصلة، فالزمان متصل، وأما القبل والبعد فهما أمر نسبي من صنع الوهم والمخيلة.

أما ابن رشد فإنه يوجه نقده لجواب الفلاسفة عن وجود شيء ثالث، على أساس أن الله ليس في زمان وإن (كان) و(يكون)، بالنسبة لمقايسة الله بالعالم مثل: كان الله ولا عالم، وكان الله غفوراً رحيماً، لا تدل إلا على رباط الخبر بالمخبر ولا تدل على زمان، وذلك لأن الله لا يصح عليه زمان. وإن (كان ويكون) تدل على زمان؛ إذا كانت المقايسة بين شيئين كلاهما يصح عليه الزمان. حيث يقول ابن رشد: "وإنما تصح المقايسة صحة لا يشك فيها، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان، إن كان العالم وجوده في زمان. فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم، في وقت وجود العالم نفسه، والعدم يتقدم عليه. والعالم متأخر عنه. لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان".[1]

إن حاصل جواب الغزالي: أن توهم الماضي والمستقبل، اللذين هما القبل والبعد، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلاً صار ماضياً. شيء من عمل الوهم فليس لهما وجود بذاتهما ولا خارج النفس وإنما هو شيء تفعله النفس، فإذا بطل وجود الحركة والمتحرك، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة.[2]

يقول ابن رشد "إن توهم القبلية، قبل ابتداء الحركة الأولى، التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورة: إما إلى جسم آخر. وإما إلى خلاء. وذلك أن البعد شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة. فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له، امتنع بعد غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه، امتنع أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر.[3]

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٥٠-١٥١.
[2] المصدر السابق، ١٥٣-١٥٤.
[3] المصدر السابق، ١٥٥-١٥٦.

ويوضح الغزالي إن "هذه الموازنة معوجة، لأن الفوق والتحت هما أمران إضافيان، ولذلك عرض لهما التسلسل الوهمي. وأما التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهمياً، إذ لا إضافة وإنما هو عقلي. وهو نسبة محضة إلينا لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه، فإن العالم كري، والكرة ليس لها فوق وتحت، مثلاً الجهة التي هي تحت بالإضافة إليك فوق بالإضافة إلى غيرك، إذا قدَّرت على الجانب الآخر من كرة الأرض – شخصاً – واقفاً يحاذى أخمص قدميه أخمص قدمك، وكذلك ما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض في الدور. وليس كذلك البعد والقبل، فإن الأول لوجود العالم لا يتصور أن ينقلب آخر. كما أن العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبلا، لا يمكن أن يتوهم أنه العدم الذي بعد الحادث المسمى بعداً، نعدل عن الفوق والتحت إلى لفظ الوراء والخارج. فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ فسيقولون: ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء. وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج، وإن عنيتم غيره فلا خارج له، فكذلك إذا قيل لنا: هل لوجود العالم "قبل".[1]

وحول اعتراض الغزالي الأول: "الزمان فعل النفس والذهن"، يقول ابن رشد: "إن تلازم الحركة والزمان صحيح، وإن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان في الموجودات التي تقبل الحركة، وما في طبيعته إمكان الحركة ليس ينقلب إلى ما طبيعته عدم قبول الحركة. فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل. وإنما كان ذلك، لأن الحركة هي في شيء ضرورة. فإن كانت الحركة ممكنة، قبل وجود العالم، فالأشياء القابلة هي في زمان ضرورة، لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً. ولذلك، لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم، كالحال في سائر الأضداد، وذلك أن الحار إذا صار بارداً، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها، من الحرارة إلى البرودة".[2]

أما فيما يخص المعاندة الثانية للغزالي وهي المختصة بمقايسة الزمان بالبعد المكاني والفوق والتحت، يرى ابن رشد: "إن جواب الفلاسفة بأن الفوق والتحت إضافيان جواب غير مفيد، لأنهم يقولون بفوق مطلق وتحت مطلق، وهما اللذان ينتهي إليهما الخفيف والثقيل. ولأنه

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١١٢-١١٣.
[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٥٤- ١٥٥.

أيضاً يمكن الرد عليهم، بأن التسلسل في تصور الفوقية بلا نهاية هي من عمل الوهم، وليس بسبب الإضافة كما أجابوا. ولذلك فإن انكسر من هاتين الجهتين".[1]

ويوضح ابن رشد إن الجواب الصحيح عن معاندة الغزالي تلك، هو: أن قول الغزالي سفسطائي، لأنه حكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل، وهو الزمان والحركة، لأنهما دائماً بالقوة، والماضي والمستقبل من أجزائهما في حكم العدم، وما لا تجتمع أجزاؤه معاً فهو ليس بذي وضع ولا له كل. فالزمان والحركة عند الغزالي وابن رشد غير متناهيين، وما لا يتناهي لا توجد أجزاؤه بالفعل، وليس له كل لأن في هذا نقض له وتحديد، بحكم الكم الذي لا وضع له وكل وهو الجسم. وجعل لامتناع عدم التناهي في الأخير، دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له، وجعل لفعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما من باب واحد. وذلك غلط بيّن. فإنه توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل، وانه يجب أن ينتهي إلى عظم آخر ليس هو شيئاً موجوداً في جوهرالعظم، ولا في حده. وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة، فشيء موجود في جوهرها، فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان، وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف، ليس هو نهاية لزمان آخر. أنه هو الشيء الذي نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل، لأن الآن هو حاضر والحاضر وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل، وتصور حاضر ليس قبله ماض، هو محال.[2]

وعليه نلاحظ أن ابن رشد لا يتكلم هنا – شأنه شأن (الفارابي وابن سينا) وكل من يقول بالحدوث بالذات وقدمه بالزمان – عن الحركة الكلية المحدثة بالذات والقديمة بالزمان، والتي ليس قبلها زمان ولا عدم، بل ذات المحّرك أو المحدِث فقط، كما أنه لا يتكلم عن الزمان ككل، الذي ليس قبله سوى الذات الإلهية قبلية لا زمانية، لأن من المقر به عند الفلاسفة وعلى الأخص (الفارابي وابن سينا) أن الحركة والزمان أزليان يتأخران عن الله بالذات فقط، فمعنى قول ابن رشد السابق: هو أننا إذا تصورنا الحركة لم تكن في الأزل، ثم حدثت، فلا بد أن يسبقها زمان، هو الفترة التي بين كون الله في الأزل ليس فاعلاً والعالم معدوماً حسب قول المتقدمين والفترة التي أصبح فيها فاعلاً والعالم موجوداً، وكذلك إذا تصورنا الزمان له طرف من جهة الماضي، طرف غير أزلي، لأن مقصود ابن رشد الحدث المفرد الزماني مثل صيرورة الماء، بخاراً والنبات هشيماً.

---

[1] المصدر السابق، ص ١٦٥.
[2] المصدر سابق، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

ويورد الغزالي عن الفلاسفة أنهم افترضوا حركات عديدة مختلفة في دوراتها، متفاوتة في المقدار والكمية، تسبق وجود هذا العالم، ولا بّد أن يكون لهذه الحركات امتدادات تكال بها، ولهذه الامتدادت مقاديرها الزمنية. ولما استحال كون هذه الامتدادات والمقادير وجوداً عدمياً، أمسى الزمان الذي هو مقياسها يتقدّم كل حادث. إذن ليس الامتداد هو الحادث لأن لكل حادث امتداداً يسبقه وهو الزمان الذي يسبقه.

فلقد اثبت ابن رشد أن هذه الطريقة في اثبات قدم الزمان هي لابن سينا وفيها أشكال، فإنه اذا كان مع كل ممكن امتداد واحد، ومع كل امتداد ممكن يقابله، هل هذا الإمكان الذي يسبق العالم هو عينه الإمكانالذي يتحقّق؟

وعليه أوضح ابن رشد الفارق بين ما هو ممكن في المقبول وبين ما هو ممكن في القابل. فالممكن "الذي يُقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع. والذي يقال على المقبول يقابله الضروري" ، وعليه فإن الذي يخرج من حيّز الإمكان إلى العقل هو المقبول، أما القابل فيبقى دائماً إمكاناً، وإلاّ لا نعدمت المادة. فليست طبيعة الماء مثلاً هي التي تتحوّل من البرودة إلى السخونة، إنما التي تتحوّل هي هذه المادة (الماء). فإن لم يكن الماء قابلاً للسخونة لكانت قابلية الماء قابلية الامتناع عن البرودة أو السخونة. ولو لم تكن الطبائع والأضداد ممكنة في كل مادة، لكانت تطغى عليها صفة الضرورة ولانتفت صفة التحوّل والتطوّر عنها.

وهذا يدل على أن هنالك تواصلاً في نشوء الكائنات وارتقائها، فالممتنع لا يخرج إلى الإمكان، وما يخرج من الإمكان هو ما كان بالقوة فيصبح بالفعل، كقول ابن رشد: "والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان. وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة"

أما اعتراض الغزالي بأنه قبل العالم ليس هناك إمكان يسبقه، وأن الإمكان وجد مع العالم محققاً وهو عمل من أعمال الوهم، لقول الغزالي: "لله وجود ولا عالم معه، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم، أنه مخصوص بالزمان والمكان". فهو يعني أن المتكلمين لم يعترفوا بغير الإمكان الذهني وفاتهم ما لطبائع الموجودات من طاقات مخفية تتحقّق شيئاً فشيئاً بفعل انتقالها بالحركة وتطّورها.

---

[١] المصدر السابق، ص ١٦٨-١٦٩.

[٢] المصدر سابق، ص ١٩٤.

[٣] المصدر السابق، ص ١٩٤-١٩٥.

[٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١١٣.

قولهم: "يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً؛ لأنا إذا فرضنا القديم، ولم يصدر منه العالم، مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان فإذا حدث بعد ذلك، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد. فإن لم يتجدد مرجح، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك. وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلم المرجح، لم رجح الآن، ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً".

لقد توصل ابن رشد إلى علّة العالم وهو الله، قديم، لا ابتداء له ولا انتهاء، فهو العلّة وأنّ العالم معلول، والحال أن الله علّة العالم قديم، فالعالم معلوله قديم حسب إجماع الفلاسفة المؤيدين لهذه الحجة على اعتبار أن المعلول يتبع العلّة، والعلّة وهي الله قديمة، فالمعلول وهو العالم إذن قديم، لعلّة التبعية من جهة واستحالة تراخي فعل الفاعل عن وجوده من جهة ثانية، وبالتالي فالعلم غير متراخ في وجوده عن الله مما يعني أنه قديم، وإمكانه قديم أيضاً، إذ يستحيل أن يُخلق العالم من عدم، لأن العدم سمي عدماً لإمتناعه عن الوجود، وبالتالي فإن إمكان وجوده موجود لدى الله أزلياً مما يعني أنه أزلي قديم، والحال أن الله قديم وقدرته وإرادته قديمتان، وكل الشروط الضرورية لصدور العالم منه قديمة.

فجلّ ما ورد في الدليل الأول عن قدم العالم أنه يستحيل تجدد إمكان العالم ويستحيل تجدد مرجّح للخلق، ويستحيل تغيّرٍ في الله القديم، ويستحيل إيثار وقت حادث لإيجاد العالم، فصدور حادث من قديم مستحيل، فالعالم قديم، لا متناع جواز تراخي العالم عن فعل الله (من وجهة نظر ابن رشد)، وإن أجيز تراخيه عن إرادة الفاعل فحسب وفقاً لقوله: "وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز".

إن القول بقدم العالم، هو قول عن ارتباط المعلول بالعلّة لدى (ابن رشد) لذا يبطل الفلاسفة القائلون بهذا القول حجّة أن العالم حادث، أحدثته العلّة من عدم في زمن متأخر على وجودها. والقول باستحالة أن يكون العالم حادثاً، يعني أن العالم قديم لا محالة. يطرح الغزالي سؤالاً يتعلق بحجّة قدم العالم: "لِمَلم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ... وإذا قلنا إن العالم موجود واستحال حدوثه فإن هذا يؤدي إلى القول بقدمه لا محالة" وهذاهو دليل الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وإذا قيل بإرادة أزلية بالنسبة لله، فإن هذا يؤدي إلى أن تكون طبيعة هذه الإرادة هي الوجود لا الإمكان، وعليه فإن ردَدنا العالم إلى تلك الإرادة الأزلية فإنما نرُدّهُ إلى الوجود لتلك

---

[1] انظر ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص٦٠-٦١.
[2] قمير، يوحنا، **ابن رشد والغزالي التهافتان**، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص١٧-١٨.
[3] المصدر سابق، ص ٦٤.
[4] انظر الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٩٠-٩٢.

الإرادة وهذا دليل آخر على قدم العالم، لأنه إذا سُلّم بأن العالم معلول وأن علّته الإرادة الأزلية وجب أن يكون وجود العالم قديماً مثل علّته لعدم تراخيه في الوجود عنها ولعلّة ارتباط المعلول بالعلّة ضرورة، وفق رأي ابن رشد المبني على أن العلّة إذا وجدت وجد المعلول ضرورة، وهذا ينفي وجود التغيّر والتجدد وأن معاندة هذه المقدمات تعد خطبية أو سوفسطائية... فهذا المحرّك ضرورة أزلي التحريك والمتحرك عنه أزلي ضرورة والمحرك من وجهة نظر ابن رشد هو الله والمتحرك هو العالم، وفي هذا إظهارٌ للنزعة العقلانية في فكر ابن رشد.

القسم الثاني

إثبات وجود الله

إثبات وجود الله:

لقد أنتهى الفارابي، إلى أن تصور الذات الإلهية الأحدية وتصور حقيقة ماهيتها، ليس مما يدركه الحس أو العقل الإنساني، فالله (الموجود الأول) ليس من عالم الخلق وليس من عالم الأمر، بل هو وراء هذين العالمين، هو فوق عالم الملكوت، في عالم خاص به تعالى فلا يمكن تصور حقيقته، فتصور حقيقة أي شيء إنما يكون بتصور الماهية والهوية معاً، وهذا غير ممكن للإنسان.

يذكر الفارابي أن ثمة طريقين للاستدلال على وجود الله، الطريقة الأولى: هو طريق الحكماء الطبيعيين، وهم ينظرون في الطبيعة وما فيها من إمارات الصنعة والإتقان للاهتداء لصانعها أي الاستدلال على وجود الخالق عن طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، ولكن الباحث، إذا سلك هذا الطريق، أصبح عرضة لأن يختلط عليه الأمر، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو قد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة، أي أنه لا يعرف علة الخالق بتتبع المعلومات، وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهي عقلنا إلى الإخفاق في هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل.

الطريق الثانية: الذي يؤثره الفارابي فهو طريق الحكماء الإلهيين فهو أن يتأمل الباحث عالم الوجود المحضوعلى أساس أن فكرة الوجود والوجوب (وجوب الوجود أو الوجود الواجب) والإمكان (إمكان الوجود أو الوجوب الممكن) معانٍ عقلية واضحة مركوزة في الذهن، يدركها العقل دون وساطة معانٍ أخرى، ولا بمساعدتها، ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً، وهو الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال؛ وإما أن يكون ممكناً، وهو وجود الموجود الذي وجوده من غيره، بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال. وهذا الممكن، الذي ليس وجوده من ذاته، يستوى وجودهوعدمه، بحيث إذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره. ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلية والمعلولية

[1] الفارابي، **كتاب فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص ٦-٧.

إلى ما لا نهاية – وإلا لما وجُد الممكن– بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته، وهو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات.

يرى الفارابي– كما رأى ابن سينا بعده– أن هذين الطريقين لإثبات وجود الله تتضمنها هذه الآية القرانية :

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٢]

فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول، وهو طريق "الحكماء الطبيعيين" الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء إلى صانعها، وهو في الشطر الأول من هذه الآية؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاهتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني. طريق "الحكماء الإلهيين" أى حكماء ما بعد الطبيعة، وهو في الشطر الثاني من هذه الآية، وهو في رأي "الحكماء الإلهيين" أوثق من الطريق الأول، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود. والفارابي يفضل الطريق الثاني.

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول؛ ملخصه: كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد؛ والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته.

وثم طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة، كالإنسانية في الإنسان، ولكل منها هوية أو وجود متعين مشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات، ولما كانت الماهية ليست داخلة في الهوية، ولا هذه في تلك، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو هويته مغاير لماهيته معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولية، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته.

ابن سينا – كالفارابي – يرى أن هنالك طريقيين للبرهنة على وجود الله، الأولى: طريق برهاني عقلي. والثانية: طريق حدسي.

---

[١] المصدر السابق، ص ٢-٣.

[٢] **سورة فصلت** ، آية ٥٣.

[٣] الفارابي،**كتاب فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص ٦-٧.

[٤] المصدر السابق، ص ٧.

فالطريق الأول (الدليل الوجودي): يستند إلى قسمة الموجودات إلى واجب وممكن، "والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه مجال، والواجب الوجود، هو الضروري الوجود، والممكن الوجود، هو الذي لا ضرورة فيه بوجوده، أي لا في وجوده ولا في عدمه". وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته، وإما أن يكون بغيره، فالحق الأول أي البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده، أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته "فالإحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة.

إذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود، والممكن كذلك نوعان: ممكن بذاته، وواجب بغيره... والأول الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، والثاني يشمل جميع الموجودات سوى الله، وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الأطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفتقرة في وجودها الممكن إلى عليته، حيث ترتقي العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه معشوق، ومعقول. وبذلك ترجع العلل المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلقة وهو البارئ عز وجل.

فالممكن والواجب لذاته متضايفان، فوجود الواحد منهم، يستلزم وجود الآخر ضرورة، والممكن في حد ذاته موجود خارج الذهن، ولذلك وجب ضرورة أن يوجد واجب الوجود في الخارج، فهذا أيضاً تقتضيه الضرورة المنطقية، التي تقضى بضرورة انتهاء السلسلة العلية إلى طرف يكون علة ذاته، فلا يحتاج إلى علة خارج ذاته، فهو لذلك علة نهائية.

فهذا هو مجمل الدليل البرهاني العقلي على إثبات وجود الله، فلقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده في الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمقولات الكلية المجردة، يعجز عن البرهنة على وجود الله تعالى.

أما الطريق الثاني وهو الطريق الحدسي (البرهان الإلهي/ الأنطولوجي): حيث يختلف هذا الدليل عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقي في البرهان، وكذلك لا

---

[١] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.
[٢] المصدر السابق، ص ٢٢٥ .
[٣] ابن سينا، **الإشاراتوالتنبيهات**، مصدر سابق، ص ٧٨.

يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثاراً دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الوجودي، بل يتجة ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعاً لإدارك حدسي فيقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، أي أن هذا الدليل يأتي على عكس الدليل الوجودي، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته، نستدل به عليها، ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود، صورة أولية من الدليل الأنطولوجي.

يرى الغزالي أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه، فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر، الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع، فمن رأى عجائب المخلوقات في السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم، حيث يقول الغزالي: "إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفه بمقتضى تدبيره... ".

وإلى جوار الفطرة الإنسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب في نظره أن نؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله، ولكنه يفضل الطريق المباشر في معرفة الله أي الطريق الصوفي، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل. وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون، ونجد غير هاتين الطائفتين: طائفة الغافلين المحجوبين يقول في "المشكاه"، إذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية في معرفة الله على منهج الاستدلال البرهاني إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال، حيث يقول الغزالي من حيث إثبات وجود الله: "إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث فإذن لا يستغني في حدوثه عن السبب".

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وافتقر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه، هو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، وهو صانع العالم،

---

[١] ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ص ٧٩.
[٢] الغزالي، **احياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص ٢٩.
[٣] المصدر السابق، ص٣٠.

ومبدؤه، وبارئه، ومحدثه، ومبدعه، ويشير الغزالي إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى، فالله ليس بجوهر متحيز، لأنه لو كان كذلك، لكان حادثاً، وقد أبطل القول بذلك، والله ليس بجسم ولا بعرض، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة وعن المقدار، ولكنه تعالى مرئى بالأعين والأبصار في الآخرة وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية.[1]

يرفض الغزالي أقوال المشبهة والمجسمة، فهو يفسر الاستواء على العرش مثلاً بطريق القهر والإستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة، ومن ثم فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته، وأما من حيث إثبات الوحدانية فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصدقاً للآية:قَالَ تَعَالَى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2].

فلو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثاني إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً، وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناوئه، وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع.[3]

ويرفض ابن رشد أدلة المتكلمين (والغزالي من جملتهم) على وجود الله لأنها جدلية وخطابية في نظره ولا ترقى إلى مرتبة البرهان، وهو الشرط الضروري واللازم لفكرة البرهان والدليل المنطقي. وأنها ليست فقط غير مقبولة عند الخاصة وهم الفلاسفة، ولكنها أيضاً غير مقبولة عند العامة وهم الجمهور؛ لأنها صعبة ومعقدة، وتسمو على عقول عامة الناس. فلقد أنتقد ابن رشد طريقة المتكلمين لإثبات وجود الله تعالى، مبيناً أنها ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية، فهي لا تصلح للعامة من الناس ولا لخاصتهم، والأولى في نظره هو الاستدلال على وجود الله تعالى من القرآن الكريم والوحي الإلهي، ولهذا فقد بيّن دليلين مهمين هما: دليل العناية، ودليل الاختراع أو السببية.

فدليل العناية معناه: أن جميع الموجودات المرئية موافقة لوجود الإنسان، فمن موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان إلى موافقة الأزمنة والمكان والحيوان والنبات، وأما دليل الاختراع: فيدخل فيه وجود الحيوان كله ووجود النبات وغير ذلك، وكل هذه الموجودات

---

[1] المصدر نفسه، ص٣٠.
[2] **سورة الأنبياء** ، آية ٢٢.
[3] الغزالي، **احياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص٣٠.

مخترعة ولا بد من موجد ومخترع. فمن الآيات التي تتضمن دليل العناية، قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:

﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ ومن الآيات التي تتضمن دليل الاختراع، قوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾

إلى غير ذلك من الآيات التي تبين في وضوح تام بأن الخالق للكل والمدبر له إنما هو الله تعالى. وهاتان الطريقتان صالحتان للاستدلال على وجود الله تعالى سواء للعلماء أي الخواص، أو للجمهور أي عامة الناس.

أهتم ابن رشد بهذين الدليلين واعتبرهما من أهم الأدلة على إثبات وجود الله عزوجل، ويرى أنهما صالحان لعامة الناس وخاصتهم وأنهما يفوقان أدلة الأشاعرة والمعتزلة، وقد حاول ابن رشد أن يتهم الأشاعرة بأنهم قالوا إن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها.

---

[١] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦.
[٢] **سورة الفرقان**، آية ٦١.
[٣] سورة **الغاشية**، آيات ١٧-٢٠.
[٤] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص ٤٨.
[٥] المصدر السابق، ص٤٨-٤٩.

القسم الثالث

علاقة الله (الواجب) بالعالم (الممكن)

علاقة الله (الواجب) بالعالم (الممكن):

إن علاقة الله بالعالم أتت، عند كل من المتكلمين والفلاسفة، نتيجة نظرتهم إلى السببية بين المحسوسات وفي عالم الطبيعيات، فلقد صاغ الفارابي نظرية الفيض صياغة جديدة، عقلانية، دينية، مع المحافظة على أهم مبادئها، فلا بد أن تكون علاقة الواجب بذاته بالموجودات الممكنة، علاقة خلق، أو كما يسميه الفارابي ب "الفيض"، أي هناك علاقة بين الخالق ومخلوقاته، وعليه تتحول الرؤية الفارابية من النظر الطبيعي إلى النظر الميتافيزيقي، بعدما فرض الفارابي (الإمكان) و(الوجوب) و(الوجود) على أنها تصورات بديهية وذهنية، أصبحت الآن هذه التصورات متحققة في العالم الميتافيزيقي عن طريق "الفيض" ولنظرية الفيض عند الفارابي مبادىء أساسية، تتمثل في:

١- أنه فعل ضروري ناشيء عن الأول، ليس بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب.
٢- لا يفيض عن الواحد إلا واحد، وهذا الأخير يحمل الكثرة في ذاته.
٣- لا يحتاج الله في فيض العالم عنه إلى شيء خارج عن ذاته، بل العالم يفيض عنه لذاته، وبذاته.
٤- ترتيب الموجودات من حيث درجة الأفضلية والكمال، من أعلى إلى أسفل.

إذ أصبحت عند الفارابي العلاقة بين الواحد والكثرة، نقطة الدعامة الأولى للبناء الفلسفي بأكمله. إن واجب الوجود حصل عنه فيض، وهذا الفيض هو العالم (الإمكان)، والموجودات التي فاضت عن واجب الوجود تريد العودة إلى مصدرها الأصلي، فهي في تنازل مستمر من حيث درجة الكمال، فكل موجود أقل مما فوقه، وأفضل مما تحته، وهكذا يستمر الكمال في التناقص حتى يتلاشى في نهاية المطاف عندما يصل الفيض عند المادة.

ويعزز الفارابي العلم الإلهي من خلال نظرية الفيض معتمداً في ذلك على أهم مبادىء هذه النظرية وهو مبدأ التعقل والعلم، حيث يقول: "فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها. فإنه إذا عقل ذاته، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات، إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده." [1] ألا يعني هذا أن الموجودات (الممكنات) هي في ذاته أصلاً.

أول ما أبدعه الأول، هو العقل، فهو واحد بالعدد، وكثير بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول، وليست الكثرة في العقل صادرة عن الأول، بل هي لازمة له لإمكانه

[1] الفارابي، ابو نصر، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، ١٩٦٤،ص٣٤.

بذاته ويتعقلها عقل ثاني، ولا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من العقل الأول، بما هو جوهر غير متجسم ومفارق وجود السماء الأولى، وهكذا تستمر عملية الفيض للعقول المفارقة والأجسام السماوية، حتى العقل العاشر وكرة القمر. ويقصد بالعقل العاشر العقل الفعال، فهو "سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة، بوساطة الأفلاك، من وجه آخر".

وعليه نستطيع من خلال نظرية الفيض التمييز بين الأجرام السماوية، وعالم الكون والفساد من خلال فكرة الإمكان والوجوب وعلاقتها بالماهية والوجود:

١- الأجرام السماوية واجبة الوجود للأول، أما الموجودات الأخرى فممكنة الوجود بذاتها وقد تصبح بالفعل. فالأجرام السماوية "لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، بل هي دائماً بالفعل". لكن الموجودات الأخرى التي هي أجسام أو هي في أجسام، أى الموجودات التي دون الأجرام السماوية موجودة بالقوة دائماً، وهي مستعدة للتمام والكمال، وهذا عند اتحادها بالصورة فقط.

٢- الأجرام السماوية خلقت من العدم، إذ أن الأول "يعيطها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً، بعد كونها معدومة". لم تكن قبل وجود الأجرام السماوية، موجودات أخرى قبلها، لهذا فهي مخلوقة من العدم الصرف، فالأول لم يضف إليها الوجود بعد كونها معدومة، لأنها لم تكن موجودة بالقوة لتمر إلى حالة الفعل بالإطلاق، وهكذا فضل الأول أن يعطيها الوجود الأبدي. عندما يتحدث الفارابي عن الخلق من العدم، أي الأجرام السماوية، يفضل استعمال كلمة "إبداع". أما الموجودات الأخرى، التي تحت فلك القمر، ناقصة، لأنها خليط من وجود ولا وجود فهي ممكنة الوجود بذاتها وتنتظر الوجوب من غيرها لتقع في الوجود الخارجي.

٣- من ناحية الماهية والوجود، نلاحظ في الأجرام السماوية، أن الماهية ترتبط بالوجود دائماً، أما في الموجودات الممكنة فقد يكون اتصال وقد يكون انفصال بين الماهية والوجود.

أما ابن سينا فإنه يقول: ".. وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي،على الحال التي تكون بها علة، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك، فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من الخارج، كان الفاعل بذاته

[1] الفارابي، **عيون المسائلفي المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، مصدر سابق، ص ٢٥١.
[2] الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، مصدر سابق، ص ٣٤.
[3] الفارابي، **عيون المسائلفي المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، مصدر سابق، ص ٢٥١.

موجوداً، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجُدت تلك الحالة – كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك – وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه (أى ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أنْ يكون شيئاً متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد، أن يجب عنه سرمداً، فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى".

فهذا النص يدل على تطوير مهم لمفهوم علاقة العلية بين (المبدأ الأول والعالم)، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين (العلة الأولى)، بل هو أيضاً يعمق فكرة نفى الخلق، أي نفى إيجاد العالم من عدم، إنّ هذه الفكرة ملازمة – بالطبع – لسرمدية العالم، فالسرمدي لا يمكن أنْ يكون مسبوقاً بالعدم وإلاّ لم يكن قديماً أصلاً.

فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وانفعال؛ فما حقيقة علاقة العلّية، إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره.

يقول ابن سينا: "الإبداع هو أنّ يكون من الشيء وجوّد لغيره متعلقٌ به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث"، فهذا تفسير للعلاقة بين العلة والمعلول، أى بين الله (الواجب) والعالم (الممكن)، فهي علاقة إبداع، وليست علاقة تكوين أو إحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما.

لقد حدد ابن سينا الإبداع بوضوح بقوله: "تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أى دون أنْ يكون مسبوقاً بمادة أو أداة أو زمان، وأما التكوين: فهو أنْ يكون من الشيء وجود مادي"، والإحداث: "أنّ يكون من الشيء وجودٌ زماني" وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أنْ تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أنْ يحصل بالإحداث، لامتناع أنْ يكونا مسبوقين (أى المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منها.

وعليه نستنتج بأن وجود العالم حصل بالإبداع، لأنّه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أنْ يكون قد حصل بالتكوين، لأنّ ذلك يستدعي أنْ المادة مسبوقة بمادة أخرى، في حين أنها – بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى – لم تصدر عن مادة قبلها،

[1] ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج ٢،ص ١٠٤-١٠٥.
[2] مروه، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية**، ج ٢،بيروت، ١٩٧٩، ص٦٣١.
[3] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص ٥٢٤-٥٢٥.
[4] المصدر السابق، ص ١١٦-١١٧.

كما يمتنع أنْ يكون قد حصل بالإحداث، لأن ذلك يستدعي أنْ الزمان مسبوق بزمان آخر، في حين أنه بحكم الأزلية – لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعني أنْ أصل العالم يرجع إلى تلازم ضروري أزلي بين (المبدِع) الأول والمبتدَع، أى العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة – أزلياً – بين العلة الأولى (المبدِعة) ومادة العالم (المبدَعة).

فالفارق بين العلة الأولى (الواجب) ومعلولها العالم (الممكن)، فارق اعتباري محض، لأن النتيجة من كل ما تقدم أنّ كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفي بها الحدود المميزة للعلة والمعلول.

ويقول ابن سينا: ".. لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات، ومعنى المحدَث الزماني أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدَثة حدوثاً زمانياً"

وعليه فالعالم من حيث هو معقول لواجب الوجود، أى مبدع له، لا أول له في الزمان، ذلك أنّ الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أنْ يوجد عنها فيما قبل، لأنّه إذا وُجد عنها شيء لم يكن فيما قبل، فقد حصل مرجّح رجّح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحدٌ من جميع الجهات.

ثم إن ابن سينا زيادة في توضيح مسألة وحدة واجب الوجود، ينفي الضد عن واجب الوجود بذاته إذ يقول: "الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع، وكل ما سوى الأول فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الأول الواجب فلا ند للأول من هذا الوجه، ويقال عند الخاصة مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان في غاية البعد طباعاً، والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع فالأول لا ضد له بوجه" .

فإذا كان للضد معنى آخر في عرف الخاصة وهو المشارك في الموضوع المعاقب غير المجامع كالحركة مثلاً فإنها تقوم بالجسم إلا أن السكون يشاركها فيه غير أنهما لا يجتمعان وجب أن يكون للواجب ضد بهذا المعنى أيضاً، إذ الواجب لا يقوم بشيء فضلاً عن الموضوع. وإذا كان معنى الضد محصوراً في هذين الأمرين ثبت أن واجب الوجود لا ضد له على الأطلاق.

---

[١] مروه، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، مصدر سابق، ص ٦٤٣.
[٢] ابن سينا، **النجاةفي الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ١٩٠.
[٣] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ص ٧٥-٧٦
[٤] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ص ٧٥٤-٧٥٥.

فالضد منفي عن واجب الوجود سواء قصد بالضد المخالف والمنافي أم بالمساوي في القوة لموجود آخر ممانع له، أم بالمشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له حيث يقول ابن سينا: "الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي".

وبعد أن أثبت ابن سينا وحدة واجب الوجود في الواقع ونفس الأمر أي أنه لا شريك له وعلى حد تعبير ابن سينا لا ند ولا ضد ولا مثل له شارحاً ذلك شرحاً وافياً ومستدلاً على كل بأدلة منطقية مركزة– كي يكون شرحه هذا متمشياًمع الإستدلال العقلي وموافقاً كذلك مع ما جاء في الإسلام بالنسبة لوحدانية الله تعالي.

أمّا الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد، فإننا نجدهم، بعد إقرارهم بالسببية بين المحسوسات، قد التزموا منطق الضرورة واليقين فكان أن ربطوا العلم المخلوق فينا بطبيعة الموجود، إذ ليس الصادق عندهم سوى "أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود" فالإتقان الذي يستنبطة العقل من خلال بحثه في السببية يتنافى كلياً مع الجواز والإتقان أو الإمكان المردود إلى القدرة الإلهية، فهو يعكس لنا تالياً نظام العقل وترتيبه العلاقة بين الجزئيات استعداداً لتجريدها كليات، ولكن هذا لا ينفي طبعاً ارتقاء هذه الأسباب بالذات إلى الله.

أما ابن رشد فقد بنى دليله عن علاقة الله بالعالم واعتباره سبباً محركاً أولاً ووحيداً من موقفين متقابلين: موقف أرسطو الذي يتلخّص بكلام الحكيم عن طبيعة الله من جهة، وعن نوع علاقته بالعالم وبالأشياء من جهة ثانية، فالمحّرك الأزلي فعل محض؛ وهو جوهر مفارق للموجودات الحسيّة، إنه ساكن غير متحرّك، لا بحركة ذاتية ولا بحركة عرضية، اذ لا يحرّكه شيء من خارج إنما الكائنات هي التي تتحرّك نحوه بفعل الشوق إلى الكمال والخير. إنه إذاً علّة غائية أيضاً، مجسداً ضرورة أن يكون هو مبدأ الخير،هذه الصفات التي ردّها أرسطو إلى الطبيعة الإلهية سوف تبعد المحرّك الأول عن العالم إلى حدّ ما، فهذه الطبيعة غريبة عن طبيعة الكائنات المتحركة، عدا عن الغموض الذي يكتنف حركتها نحو محرّكها وذلك بشكل انجذاب نحو كمالها رغبة وشوقاً.

---

[١] المصدر سابق، ص ٧٥٤-٧٥٥.
[٢] ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثالث، مصدر سابق، ص ٧٧.
[٣] المصدر السابق، ص ٧٩٦.
[٤] المصدر السابق، ص ٧٩٦.

لقد حاول أرسطو أن يحلّل أسباب الجواهر والأعراض، البعيدة منها والقريبة، وأسباب تبدّلها وتحوّلها وتطوّرها، فرأى أن أول الأسباب القريبة مصدرها المادة والصورة؛ أما الأسباب البعيدة فقد ردّها إلى العناصر الأربعة وإلى أصلها في الهيولى الأولى القديمة، وهنا لم يعد له سوى اللجوء إلى الحركة الدورية لربط العالم بالمحرّك الأزلي. فهذه الحركة تحتاج بطبيعة دورانها الدائم إلى محرّك قديم حرّكها منذ الأزل، حيث أن نظرية علاقة المحرّك الأول بالعالم والكائنات عند أرسطو أتت غامضة إلى حدٍّ يجعلنا معه نميل إلى الاعتقاد بأن فعل التحريك عنده آلي ليس إلاّ.

إما موقف المتكلمين الذي جاء عكس موقف أرسطو، فقد استقى هؤلاء نظريتهم في العلاقة بين الله والعالم من التعاليم الدينية،إذ جاء في القرآن الكريم أن السماوات والأرض هي من خلق الله،لا خالق سواه: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾. ففعله محض مطلق خلقاً وإحداثاً وتحريكاً وإعداماً.

وقول الغزالي: "العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له أياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم. فجميع افعال عباده مخلوقة له ومتعلّقة بقدرته تصديقاً له في قوله تعالى الله خلق كل شيء". ولهذا السبب بالذات نفى المتكلّمون الأشاعرة التلازم الضروري بين الأسباب الطبيعية ومسبّاتها، متجاوزين فعل التحريك الإلهي إلى فعل الخلق والإحداث الدائمين.

أما ابن رشد فلقد وقف موقفاً وسطاً بين أرسطو الذي ربط العالم بعلّته المحرّكة من خلال الحركة الدورية، والمتكلمين الذين اقحموا الله في كل شاردة وواردة، فجاءت نظريته عن علاقة الله بالعالم تستند إلى العقل مع التزامها جانب الدين، فأفرد ابن رشد دوراً ثانوياً للأسباب الحسيّة بعد أن وضع فيها إمكانات وقوى عدّة قابلة للتطوّر، فهذه مادة استقاها من أرسطو. أما أن يردّ السببية الحقيقة الذاتية إلى الله، فلقد كان للأسباب الحسيّة عنده دور تؤديه، لكن هذا الدور بقى عرضياً: إنها أسباب (لكن لا باطلاق)، إنها تفعل بعضها في بعض بناء على استعداد لقبولها

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، ص ١٥٤٠،١٠٧١.
[2] **سورة البقرة** ، آية ٢٩.
[3] الغزالي، **أحياء علوم الدين**، ج١، مصدر سابق، ص ١١٦.

الصور عن مبدأ خارجي يكون أساس جوهرها وتحرّكها. "فيكون كون إنسان عن إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كوناً بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات".

وعليه يكون ابن رشد ومن خلال مفهوم الذات والعرض، قد تخطّي الصعوبة التي كان قد وقع فيها أرسطو، وأجلى الغموض الذي اعترى علاقة الله بمخلوقاته، فقد أدخل الله مباشرة، حتى في عالم الكون والفساد، محرّكاً وسبباً أولاً لكل حركة، وهذا فحوى قوله: "فكل حركة في الوجود، فهي ترتقي إلى هذا المحرّك بالذات لا بالعرض".

وحيث أن كون الأشياء أسباباً عرضية هو كونها كامنة على قوى خفية ما استطاعت أن تتحقّق دفعة واحدة فتسلسلت وفقاً لترتيب معيّن، وكذلك الحركة فهي واحدة أصلاً، لكنها ضمنياً ما لا نهاية له من الوحدات الحركية، وأنّا إذا وضعنا لها قبلاً وبعداً، كان ذلك لأن عقلنا الإنساني قد طبع على التقسيم والتأريخ ضمن إطاري الزمان والمكان، وكذلك طبع على الارتقاء في بحثه عن العلل والأسباب إلى ما هو قريب وبعيد، إلى ما هو عرضي وذاتي، فجاء الإنسان الأول سبباً أو علّة وساطة للإنسان الثاني الذي خرج منه، وهكذا تسلسل الأب عن الجدّ، والإبن عن الأب، لكن كل ذلك يكون بالعرض إذ أن العلّة الحقيقية الكامنة وراء هذا التطوّر هو المحرك الأول. وكان الغزالي عرف معنى الذات والعرض بقوله: "ونسمّي العلة بالعرض مجازاً محضاً، وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره. ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له إيجاب المعلول إلاّ عنده، كما أن رافع العماد من تحت السقف يسمّى هادماً للسقف، وهو مجاز، لأن علّة سقوط السقف كونه ثقيلاً. إلاّ أنه كان ممنوعاً عن فعله بالعماد، فرافع العماد ممكنّة من الفعل ففعل فعله". فكل شيء موجود وعاءً لكل شيء آخر، لكن المتحرّك الأول والمادة الأولى يبقيان في أصل وجود حركة الأجناس والأنواع كافة.

ولهذا السبب انتقد ابن رشد المشائين في الاسلام إذ أنهم جعلوا من الأوساط الثانوية من الأعراض، أسباباً ذاتية، عندما ظنوا أن فساد مادة الإنسان الأول هي شرط في وجود الإنسان الثاني، والحال: "أن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض. فجوّزوا ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات". كذلك يصحّ هنا قياس الغائب على الشاهد، وتفسير الأفعال الإلهية الذاتية قياساً على الأفعال الإنسانية والصناعية حيث المتقدّم منها هو شرط وسبب لحصول المتأخر، ذلك أنه يلزم أن يكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ

---

[١] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٨٠.

[٢] المصدر السابق، ص ١٢٨.

[٣] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، مصدر سابق، ص ١٩٢

[٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٨٠.

لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده. إذاً فهنالك سببٌ وحيد ذاتي وحقيقي، بمعنى الله أو المحرّك الأول الذي لا شريك له في فعله، أما سائر الأسباب فهي عرضية.

إن علاقة الله (الواجب) بالعالم (الممكن) هي علاقة الأول مباشرة بالمتحرّكات: أكان ذلك من خلال الحركة، أم من خلال التغيّر والصيرورة والكون والفساد.ولكن هل يعني كون الله محركاً بالذات، وتسلسل الكائنات دونه بالعرض، أن الله متقّدم عليها بالزمان ؟

إن المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي، أقرّوا أن الزمان حادث مخلوق وأنه ليس قبل العالم زمان أصلاً، فالله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم وزمان، فهذا يعني أن ذات الله كانت وعدم ذات العالم ثم وُجدت الذاتان معاً، فليس من الضروري إضافة نسبة جديدة بينهما تتمثل بالزمان الذي هو من أعمال الوهم، ونعلم أيضاً أن الفلاسفة رأوا أن الله متقدّم على العالم تقدماً ذاتياً كتقدّم العلّة على المعلول لا تقدماً زمانياً، فالتقدّم الزماني يفضي إلى تناقض يضع قبل الزمان زماناً لا نهاية له، وقبل وجود العالم والزمان زماناً كان العالم فيه معدوماً، وهذا محال حسبما عرّفنا مفهوم العدم عندهم، وهكذا برهن الفلاسفة على قدم العالم وقدم الزمان معه، وفي البرهان إشكال.

ويحدّد ابن رشد موقفه من هذه المسألة على الوجه التالي: إنه كي يكون السبب والمسبّب معاً يجب أن يكونا في الزمان معاً أيضاً، أو خارج الزمان سوية، فبينما نجد أن العالم شأنه أن يكون في زمان، نرى شأن البارى تعالى أن يكون خارجاً عن الزمان، ولا نستطيع تالياً أن نتصوّر علاقة سببية بين الله والعالم مثل تصوّرنا علاقة سببية بين موجودين خاضعين للزمان، فالذاتية في السببية الإلهية تقضي أن يكون السبب فيه خارج الزمان، والعرضية في السببية الحسيّة إنما تخضع السبب للزمان، فيكون تقابل هنا بين الذاتية واللازمان من جهة، والعرضية والزمان من جهة ثانية، فهذا فحوى قول ابن رشد: "ولما كان كل شيء في زمان ومكان قيل في كل ما وافقه في الزمان والمكان فقط أنه علّة بالعرض على أنه علّة بالحقيقة، بل من قبل موافقتها إياه في الزمن أو في المكان".

إن خطأ الفلاسفة المنهجي كامن إذاً في الانتقال عمودياً من سببية زمانية أفقية بين المخلوقات وفي هذا العالم، إلى سببية خارجة عن الزمان وعن العالم، أي في المقارنة بين طبيعتين مختلفتين تمام الاختلاف، وهكذا يلوح أن تقدم الله على العالم ليس تقدّماً زمانياً ولا تقدّم العلّة على المعلول، بل هو: "تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر على الوجود المتغيّر في الزمان".

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١١٠-١١١.

[2] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، ص ٦٩٥.

[3] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ١٤٠.

لذا فنحن لا نستطيع أن نطبق مقاييس الحس والعقل على ما يفوق طبيعتها، فالزمان مقياس عقلي من وضع الإنسان وطبّقه على الحركة فرتّبها قبلاً وبعداً، ووضعها في إطار الماضي والحاضر والمستقبل ليستوعبها.

وهذا المقياس نسبي إذا طبّق على الحركة كالعدد بالنسبة إلى المعدود إذ يستخرج منه؛ لكنه بدوره مطلق وبالذات إذ إنه يستقلّ عنه ويطبّق على الأشياء كافة، فالمعدود يكون متناهياً، بينما العدد يمكن تتابعه إلى ما لا نهاية، وهكذا قل عن الزمان فإنه مستقل عن الحركة، كما العدد مستقل عن المعدود، اذ يطبّق على كل حركة، إنه ينتج منطقياً عن الحركة لكنه ليس من ذاتها.

فجماع القول إن الذي ليس من طبيعته الحركة ولا يخضع للزمان، وهو الله (واجب الوجود)، لا تنطبق عليه أوصاف الكائنات (الممكنات) التي تخضع للزمان والمكان، وجب إذاً أن نقابل بين طبيعتين مختلفتين وموجودين متمايزين: موجود قابل للحركة والحركة ملازمة للزمان، وموجود غير قابل للحركة ذلك لأنه ليس في زمان أصلاً، فلا يمكننا تبديل الواحد بالآخر أو مقابلتهما إذ إننا في مثل هذه الحال ننتقل من الممكن إلى الواجب.

هل ينمّ هذا عن تناقض عند ابن رشد ؟ أي إنه يكون قد قطع بواسطة مفهوم الزمان ما كان قد ربط من علاقة بين الله والكائنات بواسطة مفهوم الذات والعرض ؟

هنا يجب علينا أن نميّز عنده بين ما هو (مع الزمان) وبين ما هو (في الزمان)، فإن العالم بكونه قديماً يقتضي قدم الحركة وأزليتها، وعندما كان الزمان قديماً معها، مقداراً لها، أمسى هذا العالم القديم (مع الزمان)، وأمّا عن المخلوقات التي لها بداية ونهاية كأجزاء لكلٍ واحد، فهي (في الزمان)، وهذا معنى قوله: "فما يوجد مساوقاً للزمان، والزمان مساوقاً له، فقد يلزم أن يكون غير متناهٍ وألاّ يدخل منه في الوجود الماضي إلاّ أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه".[1] فالعلاقة باقية إذاً بين المفعولات والفاعل الأزلي، إذ إن فعل الخلق متعلّق منذ الأزل بالفاعل، والمفعولات بحركتها متعلّقة بدورها بهذا الفعل، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لن ننسى ما كان لمفهوم (الآن) من أهمية عند ابن رشد لربطه الزمان بالأزلية وتوثيقه العلاقة بين المخلوقات والخالق من جديد، إنه يمثل الحاضر أي الوسط بين الماضي والمستقبل، "لأن الآن هو الحاضر، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل".[2] لذلك يقول ابن رشد إن المقارنة لا تصح بين الآن وبين النقطة، كما زعم ذلك الغزالي، فالنقطة تدلّ على حدود، على

---

[1] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٢١٥
[2] المصدر السابق ، ص ١٥٣.

بداية أو نهاية خط ما، بينما الآن يظلّ مفهوماً جامعاً للزمان بأسره. لذا فإن انتقال الغزالي من (الكم المكاني) إلى (الكم الزماني)، خطأ ومغالطة؛ فالزمان لا نهاية لأبعاده، أما العالم كعظم فهو كلٌ نهايته معه.

[1] المصدر السابق ، ص ١٥٤.

القسم الرابع

دور مفهوم الإمكان في بنية البناء الأنطولوجي عند الفلاسفة المسلمين

دور مفهوم الإمكان في بنية البناء الأنطولوجي عند الفلاسفة المسلمين:

يرى المعتزلة أن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير جوهراً موجوداً وبدونها يصير معدوماً رغم أن له مادة وعرضاً، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود.

لقد أهتم الفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم ابن سينا بتقسيم الوجود وأحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا يعتقد أن الوجود لا يمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له، حيث يقول: "إن الموجود والشيء معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها"، "وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والتام والناقص، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول". فالوجود إذن مقول بالتشكيك.

إن هذا التقسيم للوجود قد أخذ به الغزالي بعد ابن سينا، دون أن يذكر أن الوجود لا حد له، في حين يشير ابن رشد فيقول: "إن الموجود في الفلسفة من المعاني المنقولة، فإن المعنى الذي يدل به عند الجمهور غير الذي يدل به هاهنا، إذ كان عند الجمهور على حالة ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة،...، وقد ظن بعضهم أنه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته، إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة وليس ينبغي أن يلتفت إلى ذلك، بل يجب أن يفهم منه ها هنا، إذا أردنا به الدلالة على الذات،...، ولهذا نجد بعضهم قد ظن أن اسم الموجود المطلق على الصادق أنه بعينه المطلق على الذات" ، وكأن ابن رشد يوجه نقده لابن سينا حول اعتباره الوجود عرض للماهية، حيث يرفض ابن رشد أن يقال الوجود على العرض، ويتهم من يقول ذلك بالجهل، لأن الموجود يقال هاهنا على غير المعنى الذي يقال هناك، فلو كان عرضاً وهو هنا يرد على ابن سينا، فلا يخلو الأمر من شيئين، إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني، أو أن يكون من المعقولات الأول، وابن رشد يعتقد أن اسم الوجود يطلق على الصادق، وهو خلاف معنى الوجود أن يطلق على معنى الذات، وهو برأيه بديهي.

---

[١] أبو ريان، محمد علي، **تاريخ التفكير الفلسفي في الاسلام**، مصدر سابق، ص ٢٩٩.
[٢] ابن سينا، **الشفاء، الالهيات**، مصدر سابق، ص ٢٩.
[٣] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
[٤] ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، ص ٩.
[٥] المصدر السابق، ص ١٠-١١.

كما يوضح ابن رشد معنى الوجود، قائلاً: "الوجود يقال على معنيين، أحدهما: ما يدل عليه اسم الصادق، والثاني: ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس. والوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل عليه الصادق، والوجود في كل شيء هو غير الماهية". ويكرر ذات القول عن موقفه من ابن سينا متهماً إياه بالتغليط في تحديد طبيعة الوجود، فيقول: أما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية، والقول في هذا باطل، لأن الوجود هو صفة هي الذات بعينها، أما قول القائل إن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوّم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً.

يقال الوجود عند ابن رشد على أنحاء، هي: أحدها على كل واحد من المقولات العشر،...، ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن، كقولنا: هل الطبيعة موجودة ؟ وهل الخلاء موجود ؟ ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور.

ونلاحظ ان الوجوب والإمكان والامتناع هي أمور اعتبارية، لأنها توجد في الأذهان ولا وجود لها في الأعيان. أعنى بذلك أن هذه الأمور عبارة عن أطر منطقية، توجد في الذهن وتحدد مسار العقل؛ ومن ثمة فهي تحتاج إلى مادة تملأ بها لتصبح دلالتها بيّنة. لذا يصعب تعريف هذا المنطق الثلاثي ما دام متبرّياً عن المادة، ومتعالياً عن التجربة الحسية.

فالإمكان يرتبط بالوجود، والممكن هو ما ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً. بمعنى أنه يجوز أن يكون موجوداً، كما يجوز أن يكون معدوماً، والممكن إذا خرج من حالة العدم إلى حالة الوجود، سمي حادثاً، وما كان حاله هكذا، فهو محتاج إلى علة ترجح وجوده من عدمه. ومن ثمة يصبح ممكن الوجود في ذاته، واجب الوجود بغيره، فلهذا فإن "الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال". لأن الممكن يستوي وجوده مع عدمه. ما دام غيره هو الذي يقرر على أية حالة سيكون.

فعندما ينتقل الممكن من حالة العدم إلى حالة الوجود – بفعل علة خارجية – يحتاج إلى من يرعى وجوده ويثبته، وإلا سينهار، ولكي يدوم ثبات هذا الوجود يجب أن تسري قوانين العلل

---

[١] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص ٧٩٧.
[٢] المصدر السابق، ص ٣٠٣-٣٠٤،٣٨٥.
[٣] ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، ص ٨.
[٤] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مصدر سابق، ص ٢٦٤-٢٦٥.

فيه. لكن ما هي العلة الأولى التي تصيّر الممكن إلى إحدى حالتيه، وتعمل على رعاية الوجود في حالة الوجود، وتديم ثباته ؟

إن "الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود." إذن فهذا الغير الذي يتحكم في الممكن بإعتباره علة له، هو واجب الوجود، لقد عاد الوجوب مرة أخرى ليقيم علاقة ما مع الممكن، ويشرف على الوجود الذي كان يرفضه على الدوام.

الممكن هو ما له سبب في وجوده، وواجب الوجود هو ما لا سبب له في وجوده، وهو الذي يستغني عن أي سبب كيفما كان لأنه سبب الأسباب، وله كفاية ذاتية في الكينونة. لكن الممكن عندما يتحقق له الوجود بعد خروجه من العدم، ألا يمكن أن يصبح واجباً بدوره ؟ ألا يجوز اعتبار الوجود المحقق واجباً في حد ذاته ؟

إذا كان الجواب بالإيجاب، فمعنى ذلك أن كل الموجودات ضرورية الوجود؛ ومن ثمة يصبح البحث عن طبيعة هذه الضرورة بمثابة اكتشاف لقوانين الوجود، وبعد الإهتزازات العنيفة التي خضع لها الوجود الممكن، سيتخلص منها أخيراً بعد أن يصل إلى حالة استقرار وثبات دائمين، ولكن الأمر ليس على هذا الحال، لأن "ما يمكن وجوده، فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود". لماذا لا ترتفع صفة الإمكان عن الوجود، بعد أن تخلص من العدم؟

إن تابيد الممكن سيجعل منه وجوداً واجباً، وهذا سيؤدي إلى التساوي أو الاشتراك في الوجود مع علته الأولى (الواجب) التي كانت سبباً في إخراجه من العدم إلى الوجود. لذا يجب النظر إلى الممكن في حالة وجوده، على أنه موجود ناقص لن يصل قط إلى مرتبة الكمال، بينما يظل الواجب محتفظاً بالصفة المطلقة للوجود، باعتباره حائزاً على الكمال، وهذا ما يمنع الإشتراك أو التساوي بين المعلول وعلته، والمسبب مع سببه. ولهذا لا معنى لمن يقول: "إن واجب الوجود موجود،وغيره موجود، والوجود شامل. فقد اندرج مع غيره تحت الجنس، فلا بد وأن ينفصل عنه بفصل، فيكون له حد". لأنه سيعترض عليه بأن يقال: "لا، لأن الوجود يقع عليه

[1] المصدر سابق، ص ٢٧٥.
[2]ابن سينا، **الرسالة العرشية**، مصدر سابق، ص ١٥.

وعلى غيره على سبيل التقدم والتأخر ..فلا يكون على سبيل التواطؤ، وما ليس على سبيل التواطؤ فلا يكون جنساً". إذن فالوجود يقال بتقديمٍ على الواجب، ويقال بتأخيرٍ على الممكن.

الوجود متعدد والواجب بسيط، الوجود كثير والواجب واحد؛ ولذلك يلزم أن يتقدم البسيط على المركب؛ والواحد على الكثير. وإذا كان الممكن حادثاً ومتأخراً، فإن الواجب عندما يكون متقدماً يلزم أن يكون قديماً؛ لأن المتقدم على الحدوث هو القديم.

كيف تم ترتيب العلاقة بين الواجب والممكن ؟ وما هي الحاجة إلى الممكن ما دام مهدداً بالعدم في كل لحظة ؟

فمشروعية هذه، التساؤلات تنبع من كون الواجب يستغني عن الوجود الممكن، ووجوده ليس مشروطاً بالممكن، لذا يجوز تصور وجود الواجب دون وجود الممكن، ولكن العكس غير صحيح، أعني لا يجوز تصور وجود الممكن دون وجوب الواجب، ذلك أن ارتفاع العلة يستلزم ارتفاع المعلول، ولكن ارتفاع المعلول لا يستلزم ارتفاع العلة، إذا تصورنا الممكن هو العالم بجواهره وأعراضه، فإن الواجب ليس جوهراً ولا عرضاً؛ "فحصل من هذا أن واجب الوجود، لا يقع في شيء من المقولات العشرة". لأن الجوهر واحد والأعراض تسعة، ومن ثمة فالعالم لا يخرج في وجوده عن منطق المقولات العشر، لكن الواجب الذي لا يقال على العالم – باعتباره جواهر وأعراضاً – لماذا لم يقرر عدم إخراج الممكن من العدم، ما دام تصور عدم الممكن لا يعرض منه محال ؟

بما أن الممكن قد خرج من العدم إلى الوجود، فلا بد أن تكون ها هنا علاقة ما تربطه بالواجب، وبلغة المتكلمين: إما أن عملية الإخراج تمت لغرض وإما لا لغرض، ومحال أن تكون لا لغرض، إذ سيترتب العبث عن افتراض ذلك.

إذن فالعلاقة بين الواجب والممكن هي علاقة استدلال، أعنى أن الحاجة إلى الإستدلال بالممكن على الواجب هي السبب في إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، وهذا السبب هو سبب غائي وليس سبباً فاعلاً، لأنه لا فاعل هاهنا عدا الواجب.

---

[1] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، مصدر سابق، ص ٢١٨.
[2] المصدر السابق، ص ٢١٩.

الخاتمة

تبين لنا أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى وجود الله هي الإمكان لا الحدوث فطالما أن العالم ممكن الوجود بذاته أي يمكن أن يوجد فهو ليس بالمستحيل الذي لا يمكن أن يوجد وهو ليس بالواجب بذاته الذي هو دائماً موجود ووجوده من ذاته لا من علة، وأما ابن سينا فإنه يفارق الفارابي، فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لاتصدر عن الله. فالفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود، يكمن في أن المتكلمين يستندون إلى الحدوث، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته، بينما الفلاسفة يستندون إلى الإمكان، فيستدلون على الواجب بالإمكان.

والغزالي لا يطعن في كون الإمكان أمراُ عقلياً لأنه يكون به علم، وأن العلم يستدعي معلوماً وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية.وأما ابن رشد فإنه يشير إلى أن المتكلمين عموماً، والأشاعرة منهم بالخصوص، لم يفهموا من مفهوم الإمكان والقوة إلاّ الإمكان الذهني المطلق، والنابع من إرادة الله المطلقة، وهوإمكانٌ لا يستحيل تحققه إن شاء الله ذلك، والإلزام الذي أدى بالمتكلمين إلى هذا القول، يتمثل، حسب رأي ابن رشد في اعتقادهم بأنّ استحالة وجود الممتنع غير جائز، وإلا اعتبرنا الله عاجزاً عن فعل ذلك.

ولمفهوم السببية أهمية خاصة في نظرية المعرفة وبه تُطرح علاقة الفكر بالواقع وبالتجربة، والعلم بالحرية ودور العقل والإنسان في معرفة الواقع، وقد أبدى الفلاسفة والمتكلمون آراء مختلفة حول مبدأ السببية لأن الحوداث لا تحصل إلاّ بواسطة أسباب مباشرة أو غير مباشرة تؤدّيها وتتحكمّ بصيرورتها، كل حسب نظرته إلى الأشياء وتمشياً مع مذهبه الفلسفي العام ومكانة العقل فيه،بغية تفسير وجود الأشياء، ونجد عند الفلاسفة والمتكلمين ما يفسر مواقفهم من مسألة السببية ونظرتهم إلى الإنسان عقلاً وإرادة فاعلة. فمن أعطى منهم العقل دوراً في البحث عن الأسباب والمسببات إلى جانب دور الحواس، أطلق هذا العقل في عمله الذهني وفعله الوجودي وتقويمه الأمور والأحكام. ومن أوقف البحث عند حدود الحس والمشاهدة والتجربة لعدم يقينه بدورالعقل، أنكر عليه إسهامه في مضماري النظر والعمل.

وقد ذهب ابن سيناإلى القول بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في صور المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة، وأن الذئب مهروب عنه، والولد معطوف عليه، ويذهب ابن رشد في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم

وجود القوة في مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية، إنما هي من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لا يكون هناك مبرر لأضافة قوة جديدة أخرى.

يرتبط مفهوم السببية بمفهومي الإمكان والقوة، فالمشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة الإمكان، فإنّ من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة) أنكر معها الإمكان في المادة، وجعل من الله تعالى السبب الوحيد، ولعل ذلك يكون راجعاً إلى اعتقادهم بأن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات قد يؤدي إلى نوع من الشرك وتقاسم الأفعال بين الله تعالى والإنسان، أما من أقر هذه السببية من الفلاسفة المسلمين أثبت معها الإمكان في المادة، فجعلها تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة إتصالية طبيعية، وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، طبيعية أم إلهية بمفهومي الإمكان والقوة.

يتضح أن موقف الأشاعرة في السببية كان دفاعاً عن المعجزة، وعدم إبرازهم قدرة العقل، وقوى الطبيعة الذاتية على الفعل تحاشياً للمسّ بقدرة الله تعالى المطلقة، وهذا ما أدى إلى إدراج مسألة المعجزات عندهم نتيجة مباشرة لإنكار الضرورة والحتمية، وإلاّ فكيف نُفسر وقوع المعجزات في أيوقت يشاؤها الله تعالى، وعليه نجد أن العقل ليس سوى خادم للشريعة عند الأشاعرة الذين رفضوا السببية.

إن مفهوم العدم يبدو أنه غير مكتسب وأنه أساس العلاقة بين الزمان والخلق، والخلافات بين الناس حول فهم العدم يمكن رده إلى العلاقة بين واجب الوجود (الله) والحادث (العالم).

إن علماء الكلام المسلمين لم يدركوا أنه إذا كان الله يخلق من العدم، فهذا يعني أنّ بين الله والعدم صلة ما، ومعنى ذلك أنه إذا كان الخالق أو الله يخلق الكائنات من العدم، فهذا يدل على أن الله يعرف العدم، وإذا كان هذا صحيحاً، فإنه دليل على وجود نقص في الذات، ولما كان الله كاملاً كمالاً مطلقاً، فهو لا يقارب العدم أبداً ولا يعرفه وبالتالي هو لا يخلق من العدم.

لقد أدى قول المعتزلة بفكرة شيئية المعدوم، والتي بسببها تم اتهام المعتزلة بالقول بقدم العالم، وهم لا يقصدون ذلك أبداً، والمقصود بشيئية المعدوم؛ أن الله عالم بالمحَدثات قبل خلقها، وأن هذه المحدثات معدومة من الناحية الوجودية لكنها حقائق بالنسبة للعلم الإلهي. إذن شيئية المعدوم هي بالأحرى شيئية المعلوم في الذهن والتصور.

ليس حال العدم عند المتكلمين، كحال الإمكان والقوة عند الفلاسفة، القوة عند الفلاسفة إمكان وجود سيخرج إلى الفعل، أما العدم فهو لا شيء أي لا وجود، والعدم عند الفلاسفة وجود بالقوة وهو شيء ثابت، لكنه غير موجود وجوداً عينياً.

يرفض الفارابي قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة منهم أنّ العالم مخلوقٌ بالزمان، أي له بداية زمانية، ويرى أنّ العالم قديمٌ، أي إنّ وجوده لا ينفك عن وجود الله، ولكنه حادث بالذات، لأن الحادث هو الذي يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التي هو بها متعلق، ويثبت ابن سينا أن الزمان يستحيل أن يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعي لا يتقدمه سوى المبدِع تقدماً بالذات، ثم يثبت أن كل محدث زماني لا بد أن تتقدمه مادة ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان، استناداً على دليل العلة التامة.

أمّا الغزالي فإنه يبين بأن تصور زمان قبل بدء العالم وزمانه، من عمل الوهم، ويرفض ابن رشد قول الغزالي ورأى أن قول الغزالي أن تقدم الباريء على العالم ليس زمانياً صحيح، لأن البارىء سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان.

لقد أنتهى الفارابي، إلى أن تصور الذات الإلهية الأحدية وتصور حقيقة ماهيتها، ليس مما يدركه الحس أو العقل الإنساني، فالله (الموجود الأول) ليس من عالم الخلق وليس من عالم الأمر، بل هو وراء هذين العالمين، هو فوق عالم الملكوت، لا يمكن تصور حقيقته، فتصور حقيقة أي شيء إنما يكون بتصور الماهية والهوية معاً، وهذا غير ممكن للإنسان، أما ابن سينا فقد رفض الاستناد إلى الحس وحده في الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمقولات الكلية المجردة، يعجز عن البرهنة على وجود الله تعالى.

يرى الغزالي أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه، فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر، الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع، فمن رأى عجائب المخلوقات في السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم، ولكن ابن رشد يرفض أدلة المتكلمين (والغزالي من جملتهم) على وجود الله لأنها جدلية وخطابية في نظره ولا ترقى إلى مرتبة البرهان، وهو الشرط الضروري واللازم لفكرة البرهان والدليل المنطقي.

إن المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي، أقرّوا أن الزمان حادث مخلوق وأنه ليس قبل العالم زمان أصلاً، فالله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم وزمان، فهذا يعني أن ذات الله كانت وعدم ذات العالم ثم وُجدت الذاتان معاً، فليس من الضروري إضافة نسبة جديدة بينهما تتمثل بالزمان

الذي هو من أعمال الوهم، ونعلم أيضاً أن الفلاسفة رأوا أن الله متقدّم على العالم تقدماً ذاتياً كتقدّم العلّة على المعلول لا تقدماً زمانياً.

أهتم الفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم ابن سينا بتقسيم الوجود وأحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا يعتقد أن الوجود لا يمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له، حيث أشار إلى إن الموجود والشيء معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والتام والناقص، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول. وهو مقول بالتشكيك.

المصادر والمراجع

المصادر

القرآن الكريم.

ابن رشد، أبو الوليد محمد (ت هـ)، **تفسير ما بعد الطبيعة،** (تحقيق موريس بويج)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، .

ــــــــــ، **تهافت التهافت،** الجزء الأول والجزء الثاني، الطبعة الرابعة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، .

ــــــــــ، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،**الطبعة الثانية،تحقيق البير نادر، بيروت: دار المشرق ، .

ــــــــــ، **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة،** تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، .

ابن سينا،أبو علي الحسين، (ت ٩٨٠ هـ) **التعليقات،** تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة: المكتبة العربية، .

ــــــــــ، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات،**الطبعة الأولى، ترجمة حنين بن اسحاق ، مصر: مطبعة هندية بالموسكي، .

ــــــــــ، **الشفاء، الإلهيات،** ج ، تحقيق الأب قنواني وآخرون، القاهرة، الإدارة العامة للثقافة، .

ــــــــــ، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية،** الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي ، .

ــــــــــ، **الإشارات والتنبيهات،** شرح نصير الدين الطوسى، القسم الأول والثاني والثالث والرابع، تحقيق سليمان دنيا ،مصر: دار المعارف ، .

الجرجاني، علي بن محمد (ت هـ)، **التعريفات** ،منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان .

الشيخ عبدالله البستاني، **قاموس البستان،** بيروتى: المطبعة الأمريكية، بيروت، .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت هـ) **تهافت الفلاسفة،**الطبعة التاسعة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف ، .

ــــــــــ، **معيار العلم،** تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، .

ــــــــــ، **مقاصد الفلاسفة،** الطبعة الثانية، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف ، .

ــــــــــ، **القسطاس المستقيم،** تحقيق فكتور شلحت، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، .

ـــــــــ، **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، .

ـــــــــ، **المنقذ من الضلال**، تحقيق الأب فريد جبر، مجموعة الروائع الإنسانية الأونسكو، بيروت، .

ـــــــــ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط ، دار الكتب العلمية، بيروت، .

ـــــــــ، **معراج السالكين**، نشر زكي الكردي، القاهرة، هـ.

ـــــــــ، **المضنون به على غير أهله الكبير**، القاهرة، هـ

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت هـ)، **عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة**، القاهرة: المكتبة السلفية، .

ـــــــــ، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، دراسة وتحقيق القدس للدراسات والبحوث، القاهرة: المكتبة الأزهرية ، .

ـــــــــ، **رسائل الفارابي، الدعاوى القلبية**، حيدر أباد، هـ

ـــــــــ، **مجموعة رسائل الفارابي- فصوص الحكم**، طبعة حيدر آباد، هـ

ـــــــــ، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، .

ـــــــــ، **رسائل الفارابي، المسائل متفرقة**، حيدر آباد هـ

ـــــــــ، **رسائل الفارابي،السياسات المدنية**، حيدر آباد، هـ

ـــــــــ، **رسالة زينون الكبير**، حيدر آباد، هـ

ـــــــــ، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، تحقيق فوزي مترى نجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، .

الكندي، يعقوب بن أسحق، (ت هـ) **رسائل الكندي الفلسفية**، نشره محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، .

الموسوعة العربية، المجلد الثالث، العلوم الإنسانية، الفلسفة وعلم الإجتماع، دمشق، .

المراجع

الآلوسي، حسام الدين، ( )، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، (هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة الأدبية.

أبو ريان، محمد علي، ( )، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ، الإسكندرية: دار المعرفة.

بلكا، الياس، (   )، **الوجود بين السببية والنظام**، الطبعة الأولى، بحث في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراق المستقبل، قراءة محمد الجندي، المعهد العالمي الإسلامي.

الباقلاني، أبو بكر محمد، (   )، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط عالم الكتب.

ــــــــ، أبو بكر محمد، (   )، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، القاهرة: دار الفكر العربي.

البدور، سلمان، (   )، **العقل والفعل في الفلسفة الاسلامية**، عمان: دار الشرق.

بدوى، عبدالرحمن، (   )، **الزمان الوجودي**، ط ، بيروت: دار الثقافة.

ت. ج. دى بور، (   )،**تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

التهانوى، (   )، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج ، طبعة كلكتا .

الجابري، محمد عابد، (   )، **تهافت التهافت انتصار للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ــــــــ،محمد عابد، (   )، **بنية العقل العربي** ،الدار البضاء.

الجويني، أبو المعالى، (   )، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية: منشاة المعارف الإسكندرية.

جهامى، جيرار، (   )، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد)، بيروت: دار المشرق.

الرازي، فخر الدين، (   )، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، الجزء الأول.

شرف، محمد جلال،(   )،**الله والعالم والانسان في الفكر الإسلامي**، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر.

الشهرستاني، أبو الفتح، (   )، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق الفرد جيوم، اكسفورد.

صبحي، أحمد محمود، (   )، **في علم الكلام**، الجزء الأول، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية.

صليبا، جميل، (   )، **المعجم الفلسفي**، مجلد ومجلد ، ط ، بيروت،   .

العراقي، محمد عاطف، (   )، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، الطبعة الثانية،مصر: دار المعارف.

عفيفي، أبو العلا، (   )، **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** ضمن الكتاب التذكارى، محي الدين ين عربي، اشرف عليه وقدم له ابراهيم مدكور، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

قمير، يوحنا، **ابن رشد والغزالي التهافتان**، ط ، بيروت: دار المشرق،   .

كرم، يوسف، (   )، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

الطباطبائي، محمد حسين، (هـ)، **بداية الحكمة**، مؤسسة المعارف الإسلامية.

المرزوقي، أبو يعرب، (   )، **مفهوم السببية عند الغزالي**، الطبعة الأولى دار بو سلامة للطباعة والنشر،

المرزوقي، جمال، (   )، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الافاق العربية.

مرشان، سالم، (   )، **الجانب الإلهي عند ابن سينا**، الطبعة الأولى، بيروت: دار قيبة للطباعة والنشر.

مروه، حسين، (   )، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، بيروت: دار الفارابي.

الدوريات

البدور، سلمان، (   )، "الإبداع"، منشور، **موسوعة** الحضارة الاسلامية، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية، عمان.

المراجع باللغة الانجليزية

LALANDE, Andre, **Vocabulaire technique et critique de al philosophie**, P.U.F ١٢ edition,١٩٧٦.

THE CONCEPT OF THE POSSIBLE IN ISIAMIC PHILOSOPHY

By

Ahmad Khaled Ali ALQhaiwi

Supervisor

Dr. Salman Albdour, prof

ABSTRACT

The concept of the possible refers to two meanings: A Mental logical meaning, and a realistic natural meaning,the logical meaning would be in the propositions, These propositions are either universal, modality, or conditional. The propositions of modality are categorized into a necessary, a possible, and an impossible.

The mental possible forms are the medium between the impossible and necessity. The main difference between the theologians and philosophers was about the concept of the possible and its nature. Is it a pure mental concept or derived by induction from the external objects?

This study aims to explain the concept of the possible in the Islamic philosophy. In order to achieve this objective the researcher used the comparative analytical methodology, trying to answer some questions concerning the nature of the possible, as appeared in the philosophy of (Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, and Ibn Rushd).

This study, at the outset tackled the identification of the concepts of the possible, causality, and potentiality in order to know what these concepts mean in knowledge and ontology, and determine the relationship between the possible and potentiality, and how they are connected to the concept of causality, which has a decisive role and importance in philosophy and the theory of knowledge.

The concept of causality explains reality, experience, knowledge and freedom and the role of the mind and man in knowing reality and changing it.

The concept of non-being also has been discussed, and its role in determining the concept of the possible has been shown. The concept of the non-being is not

acquired through experience and is the base of the relationship between the concepts of time and creation.

Other issues related to the nature of the possible, such as the eternity of time and the world and proving the existence of God, has been discussed.

The relation of God (the Necessary Being) to the world (the possible), as taught by the theologians and philosophers was built on the principle of causality, on one hand and the role of the concept of the possible in the structure of ontology in the Islamic philosophies on the other.